I FRAMMENTI

DEGLI

STOICI ANTICHI

ORDINATI TRADOTTI E ANNOTATI

DA

NICOLA FESTA

VOL. I

ZENONE

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1932

PREFAZIONE

Vari anni sono trascorsi da quando accolsi dalla benemerita Casa Editrice LATERZA il lusinghiero invito di tradurre e commentare i frammenti degli Stoici più antichi. Quantunque i miei studi precedenti fossero rivolti piuttosto agli Stoici dell'età romana, in particolare a Epitteto e a Seneca, pure non avevo potuto fare a meno di occuparmi dello Stoicismo in genere, che, per merito principalmente del suo fondatore, conserva una sua spiccata fisonomia, pure attraverso le modificazioni e aggiunte introdotte via via dai suoi successori. Perciò accettai volentieri il compito di volgarizzare per i nostri giovani studiosi di filosofia la preziosa raccolta di I. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*.

Se non che, messomi al lavoro, mi convinsi a poco a poco dell'opportunità di fare una scelta e di procedere a un nuovo ordinamento del materiale raccolto dall'ARNIM. Soprattutto mi parve che mettesse conto di tentare, dove fosse possibile, una ricostruzione ideale delle opere principali composte da quei maestri, o almeno raggruppare i frammenti sotto i singoli titoli che la tradizione ci offre. So bene che anche l'ARNIM avrebbe preferito questo procedimento, che è del resto, quello tipico per le collezioni di frammenti; e lo segui anche

sporadicamente quando gli si presentò qualche occasione favorevole, nella congeria delle opere di Crisippo e in alcuni scritti di Diogene di Babilonia. Inoltre, in appendici, del primo e del terzo volume, costruì delle tabelle per indicare i possibili riferimenti dei frammenti alle singole opere.

Nel resto, cioè nella massima parte del suo lavoro, l'ARNIM non potè fare altro che disporre i frammenti a seconda della materia trattata, seguendo le partizioni e suddivisioni che con sufficiente certezza possiamo riconoscere nella tradizione della Scuola stoica. In tal modo, la massa dei frammenti ha carattere dossografico, e solo qua e là vien fatto di cogliere i lineamenti personali di un autore e i contorni di qualche opera famosa.

A me è parso necessario tenere una via diversa. Prendendo le mosse dalle notizie sicure, o credute tali, circa il posto spettante a un dato frammento, sono andato rintracciando, quasi sempre con l'aiuto dello stesso ARNIM, gli altri frammenti che con qualche verosimiglianza possono risalire alla stessa opera, e in tal modo ho procurato di farmi un'idea dell'opera stessa e della sua forma stilistica. In seguito, riconosciuti alcuni tratti caratteristici di quell'autore, sono andato con grande pazienza rovistando nella massa dei materiali mancanti di ogni nota di paternità, per vedere se qualche frammento potesse anche di lì passare per congettura tra quelli di quel dato autore, e magari di una data opera.

Tutto ciò che di ipotetico ed incerto deve necessariamente rimanere in una indagine di tal genere, non recherà, spero, un gran danno agli studiosi che avranno tra le mani questo libro; perchè non ho trascurato di riportare ad ogni frammento i numeri dell'ARNIM, e riferire le fonti come si trovano allegate in quella raccolta.

Inoltre, per chi abbia bisogno di riscontrare su questo libro le citazioni occorrenti in libri moderni con i numeri dell'ARNIM, potrà farlo senza troppa fatica, servendosi delle tavole di ragguaglio appositamente da me preparate.

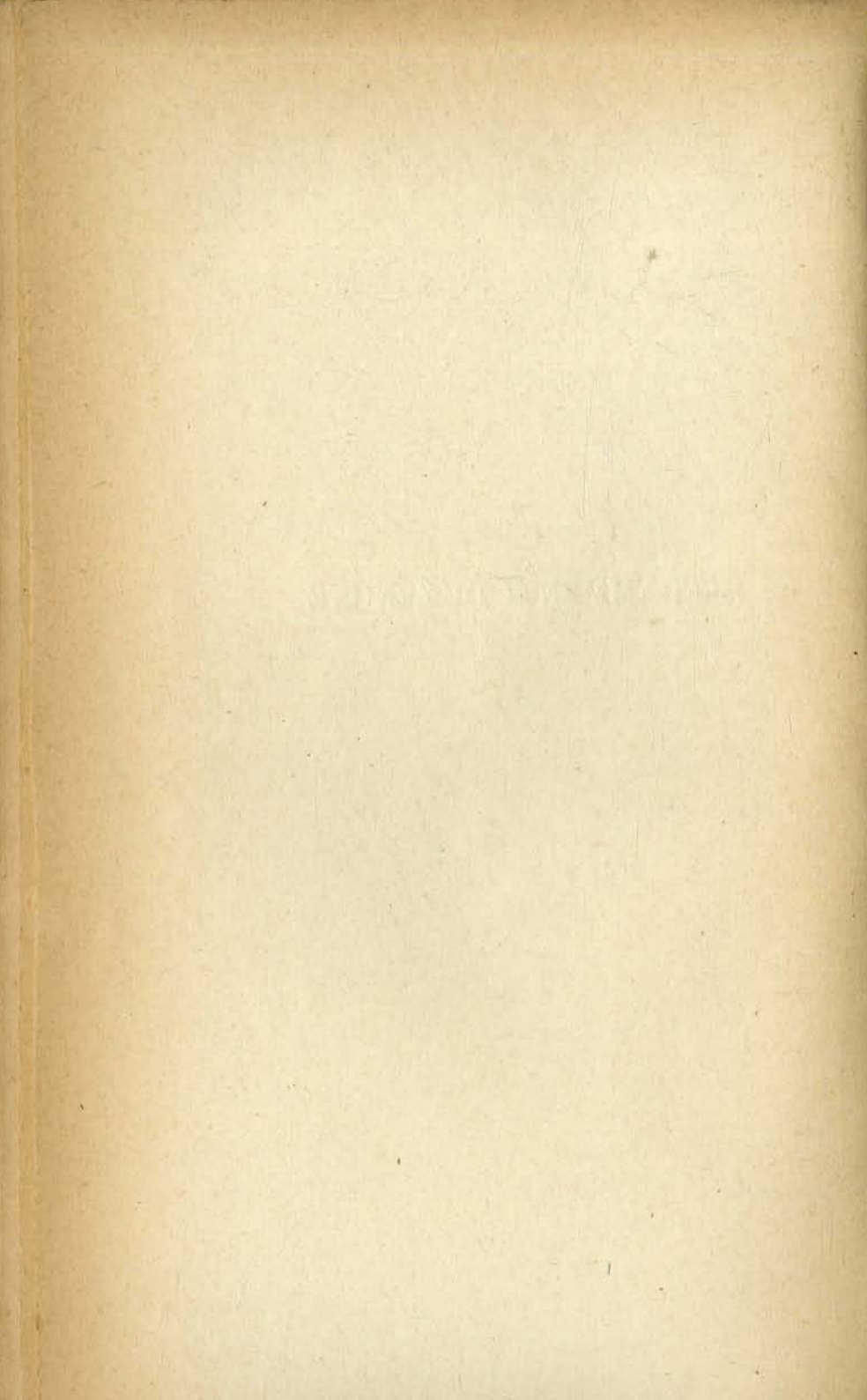
Quanto alla traduzione dei passi, ho procurato di rendere nel modo più esatto il senso dell'originale, e dove mi è parso di avere sott'occhio un testo genuino, mi sono anche impegnato a far sentire le note personali del fraseggiare e del periodare. Quando la fonte mi offriva evidentemente un riassunto o una trattazione sommaria, ricavata anche da opere diverse, mi sono consentita una maggiore libertà, e, come non ho esitato a fondere in uno due o più frammenti dell'ARNIM, così nel tradurre ho mirato soltanto a rendere chiaro il pensiero. I frammenti trattati in questa maniera più libera e sintetica ho voluto che fossero riconoscibili a prima vista, e li ho segnati con un asterisco.

Da questo nuovo procedimento è nato il bisogno di aggiungere delle note, o critiche o esegetiche. E qui c'era il pericolo di aumentare di troppo la mole dell'opera. Mi sono quindi imposta la regola della massima brevità e di non annotare se non cose o indispensabili o almeno di qualche utilità per l'interpretazione dei frammenti e per la loro appartenenza a un'opera data. Mi sono di proposito astenuto dal premettere una trattazione della filosofia stoica, del suo svolgimento, dei suoi principali rappresentanti e degli autori di opere più o meno a fondo stoico. Sono convinto che tali trattazioni hanno il loro posto naturale, per così dire, in opere di storia della filosofia. Io non potevo che offrire in veste italiana i materiali già largamente utilizzati per la storia della filosofia stoica. Se per caso avevo qualche cosa di nuovo da dire, mi è bastato accennarlo nelle note. Spero non

vi si troverà appiglio per ricordarmi il monito *ne sutor ultra crepidam !*, e, del resto, ad ogni passo ho procurato di ricordarmelo da me stesso.

Con animo grato segno qui il nome di GIOVANNI GENTILE, che per primo pensò ad affidare a me il compito di volgarizzare gli Stoici in questa collezione, diretta allora da lui. Per le cure poste nella stampa di questo primo volume ringrazio vivamente GUIDO DE RUGGIERO e la CASA LATERZA.

NICOLA FESTA.

I FRAMMENTI DI ZENONE

I

MEMORIE DI CRATETE

Introduzione.

Quest'opera, tra le più antiche di Zenone, fa pensare naturalmente ai *Memorabili* di Senofonte, tanto più che proprio quell'opera dello scolaro di Socrate pare abbia influito sulla vocazione filosofica dell'ex mercante di porpora (V. 1 A. = Ecatone presso DL, VII, 1, 2). Ma non è difficile immaginare che, dato il carattere di Zenone, la figura del maestro vi apparisse come elevata a rappresentare il cinico ideale, e i singoli ricordi uniti insieme formassero la più compiuta applicazione pratica dei principii morali della Scuola. Nell'indice di DL il titolo dell'opera è dato con le parole Κράτητος ἀπομνημονεύματα ἠθικά, e suppongo che con questa aggiunta ἠθικά Zenone intendesse fin da principio escludere tutto ciò che non avesse stretta attinenza coi principii morali, per esempio l'attività letteraria di Cratete, quantunque anche questa attività si svolgesse come a complemento e conferma della teoria morale. Meno probabile mi sembra che con ἠθικά DL volesse indicare un'altra opera di Zenone, distinta dagli ἀπομνημονεύματα. Il titolo così generico non potrebbe riferirsi se non a una miscellanea di questioni morali, o ad appunti relativi alle varie questioni trattate in altre opere dello stesso Zenone, a meno che quel termine si volesse identificare con le Χρεῖαι, di cui vedi al cap. XVI.

L'Arnim ha attribuito agli 'Απομνημονεύματα il solo frammento 1 (273 A). Ma giustamente il Diels aveva osservato (*Poetarum Philosophorum Fragmenta*, p. 215) che le *Memorie* e gli *Aneddoti*

di Zenone devono considerarsi come la fonte principale della silloge di sentenze cratetee da cui derivano le citazioni di Stobeo e degli altri gnomologii e florilegi. Mi è parso quindi conveniente aggiungere i frammenti raccolti dallo stesso Diels l. c., anche se per alcuni di essi non sarà sicura l'attribuzione a Zenone. La serie potrebbe essere accresciuta, chi volesse spigolare nella vita di Cratete presso DL, VII, 85-98 (= A 1 in Diels o. c., p. 207-211). Cfr. le note ai nn. **4**, **12**.

Frammenti.

1 (273 A — Diels, A 6). Telete, p. 35, 4 (presso Stobeo, *Flor.*, 95, 21).

Cratete, seduto nella bottega di un calzolaio [a], leggeva il *Protreptico* [b] di Aristotele dedicato a Temisone re di Cipro, dove il filosofo dice che nessuno più di quel principe possiede buoni fondamenti per darsi alla filosofia: ricchezze immense, da potere spendere a tal fine, e inoltre non gli mancava la gloria [c]. E mentre egli leggeva, il calzolaio lo ascoltava con attenzione pur continuando a cucire. A un tratto Cratete si rivolse a lui e disse: «Penso di scrivere [d] un Protreptico dedicato a te, o Filisco; giacchè vedo che per darti alla filosofia tu hai maggiori titoli di colui al quale [e] scrisse Aristotele».

a) Su questa abitudine di sedere nelle botteghe cfr. XII, **3**, nota *c*.

b) È noto che con questo nome («esortatorio», sottinteso 'discorso' λόγος) si designava una forma speciale di discorso fatto per invitare allo studio di una disciplina o a seguire una scuola filosofica. Celebre nell'antichità fu il *Protreptico* di Aristotele che, attraverso l'*Hortensius* di Cicerone, influì così potentemente nella conversione di sant'Agostino, e di cui un'eco si coglie ancora in Boezio.

c) La parola δόξα è ambigua. Aristotele l'avrà usata nel senso migliore, di 'gloria' o 'buona fama'. Si chiamava però δόξα anche l'opinione, e la presunzione. Per Cratete, che teneva all'ἀδοξία (v. n. **13**, nota *a*), in nessuno di questi sensi, neppure in quello di 'gloria', la δόξα poteva essere un buon titolo per un futuro filosofo.

d) Il Diels mantiene la lezione γράφειν *(scribere mihi videor)*, dove altri, compreso l'A., hanno γράψειν *(mihi videor scripturus esse)*.

e) Seguo la correzione del Diels ἢ ᾧ ἔγραψεν. Con la lezione tradizionale ὧν ἔγραψεν direbbe: « titoli maggiori di quelli che scrisse A. ». È chiaro che in questo aneddoto γράφειν *scribere* è sempre nel senso epistolare. Si allude all'introduzione dell'opera, in forma di lettera, diretta a Temisone.

2 (A 17 D.). Stobeo, *Flor.*, 4, 50 H.

Cratete diceva che gli uomini stolti sono come i trapani: senza la fune e senza la forza che li costringe, non vogliono fare niente di quel che debbono.

3 (A 18 D.). Stobeo, *Flor.*, 5, 52 H.

Cratete, cacciatosi nel mercato, vedendo da una parte venditori, dall'altra compratori, « Ecco, » disse: « costoro s'invidiano a vicenda perchè gli uni fanno l'opposto degli altri; ed io mi rallegro con me stesso [a], perchè mi sono liberato dagli uni e dagli altri; non compro e non vendo » [b].

a) Nel greco lo stesso verbo μακαρίζω serve tutt'e due le volte: « gli uni stimano beati gli altri... io stimo beato me stesso ».

b) Facile il confronto con qualche aneddoto relativo a Diogene.

4 (A 19 D.). Stobeo, *Flor.*, 14, 20.

Cratete a un giovine ricco seguito da un corteo di adulatori: « Giovinotto, ho pietà della tua solitudine » [a].

a) Complemento e commento di questo aneddoto è la sentenza di Cratete presso DL, VI, 92 (p. 209, 10 in Diels, PPF): « Soli e abbandonati sono coloro che si trovano in mezzo agli adulatori, nè più nè meno che i vitelli tra i lupi: tanto gli uni quanto gli altri si trovano accanto non i parenti e gli amici, ma i traditori ».

5 (A 20 D.). Stobeo, *Flor.*, 15, 10.

Cratete paragonava le sostanze dei ricchi e scialacquatori ai fichi piantati sui precipizi: nessun uomo ne coglie i frutti, ma sì i corvi e i nibbî [a].

a) È stato giustamente richiamato a questo proposito il motto di Archiloco (15 Diehl) sulla famosa Plangòn, cortigiana di Mileto: « Fico piantato sulla rupe, che nutre molte cornacchie ». Alla cornacchia Cratete sostituisce il corvo, probabilmente alludendo a un proverbiale giuoco di parole spesso usato tra i greci: κόραξ e κόλαξ differiscono per una lettera, di facile scambio per giunta; l'una vuol dire ‘corvo’, l'altra ‘adulatore’.

6 (A 21 D.). Stobeo, *Flor.*, 97, 27 M.

Cratete diceva che non la ricchezza lo aveva reso rinomato, ma la povertà.

7 (A 22 D.). Antonio Melissa, I, 29, p. 877 CD Migne, PG 136.

Cratete diceva: « Non da tutti si deve accettare doni. Perchè non è lecito che la virtù sia alimentata dal vizio ».

8 (A 23 D.). Massimo Confessore, 27, p. 876 C Migne, PG 91.

Vedendo un giovanotto dato alla professione atletica, il quale col bere vino e mangiar carni e fare esercizi alimentava un'enorme massa di muscoli, gli disse: « Smetti, disgraziato, di rendere forte contro te stesso la tua prigione » [a].

[a] Precede immediatamente nel *Florilegio* di Massimo il motto di Cratete a proposito del monumento di Frine a Delfi: « Ecco il trofeo innalzato dalla dissolutezza greca! ». Lo stesso motto si legge in Stobeo, *Flor.*, 6, 46 H, ed è riferito da Plutarco, *de Alex. fort.*, II, 3, p. 336 C e *de Pyth. orac.*, 14, p. 401 A, e da Ateneo, XIII, 591 B. Cfr. Diels, l. c., 13.

9 (A 24 D.). Gnomologio Vaticano, ed. Sternbach (*Wiener Studien*, XI, 56), 381.

Vedendo un ragazzo che s'imbellettava, Cratete disse: « Costui somiglia a una via liscia e larga, per la quale passano molti a bell'agio ».

10 (A 25 D.). Ibid., 382.

« Meglio » diceva Cratete: « sdrucciolare col piede che con la lingua ».

11 (A 26 D.). Ibid., 383.

« Il linguaggio poetico » diceva Cratete: « è un grandissimo brigante adornato di espressione straordinaria e di molti concetti ».

12 (A 27 D.). Ibid., 384, cfr. DL, VII, 2.

Un giorno a Zenone di Citio [a], suo scolaro, Cratete diede a portare una pentola di lenticchie. Zenone, vergognandosi

tra la gente, cercava di nascondere la pentola, ma Cratete le diede un colpo di bastone e la ruppe: le lenticchie caddero giù per le gambe di Zenone, che si fece tutto rosso. « Coraggio, mio piccolo fenicio! »[b] disse Cratete: « non c'è niente di male: non sono altro che lenticchie »[c].

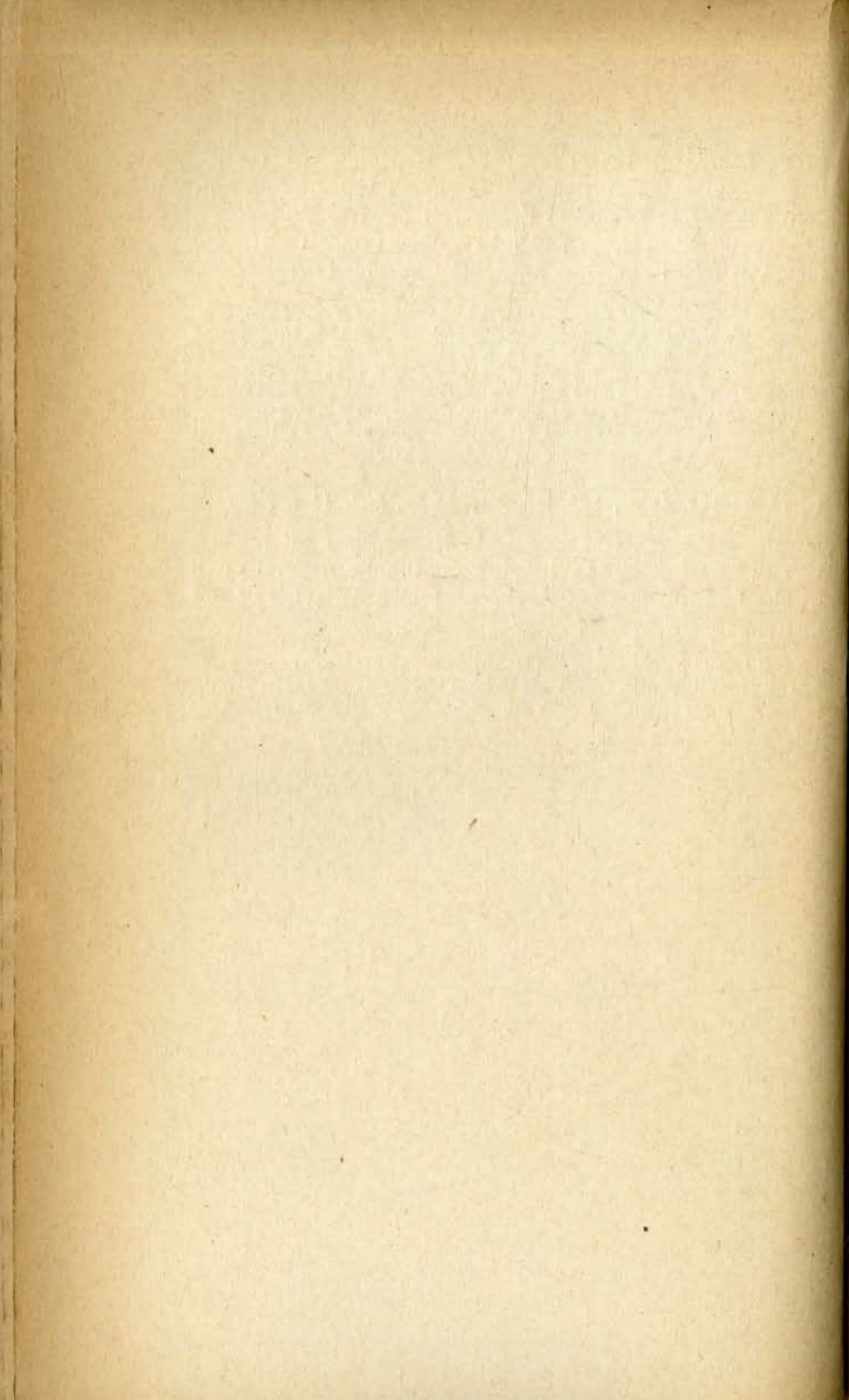
a) Se questo aneddoto risale veramente alle *Memorie*, e se non è stato alterato dal compilatore, bisogna dire che Zenone parlava di sè in terza persona come Senofonte, il suo modello (*Mem.*, I. 3, 8, ss.)

b) Le fonti (v. DL, VII, 1) notano che la patria di Z. ebbe una popolazione fenicia. Cratete per primo deve avere scherzato sull'origine non greca del suo discepolo. Cfr. *Poenulus* in Cic. *de fin.*, IV, 56 (Zenone, 232 A — F, VII, 3).

c) L'aneddoto fu accolto anche nei *Memorabili* di Ecatone e nell'opera di Apollonio di Tiro intorno a Zenone (v. 14 A — DL, VII, 3).

13 (A 28 D.). Ibid., 385, DL, VII, 93 (p. 209, 14 nel Diels).

Alessandro invitava Cratete in Macedonia e gli prometteva di far ricostruire la città di Tebe. Cratete rispose: « Non so che farmi di una patria che un nuovo Alessandro potrà distruggere »[a].

a) Il seguito è probabilmente in ciò che aggiunge DL, l. c.: « La mia patria è la mia oscurità (ἀδοξία, il contrario di δόξα: cfr. 1, nota c) e la mia povertà, inespugnabili per la Fortuna, e mio concittadino è Diogene, a cui l'invidia non può nuocere ».

II

LA « REPUBBLICA »

Introduzione.

La *Repubblica*, celebratissima [1] nell'antichità, non è conosciuta oggi se non per un piccolo numero di allusioni e citazioni, dalle quali non è agevole ricavare la fisonomia dell'opera [2]. Ma un tentativo in tal senso dev'essere fatto, dacchè in genere i frammenti finora sono stati utilizzati solo per documentare le idee sociali e politiche dell'autore, senza dare importanza all'ordine in cui dovevano trovarsi nello scritto da cui sono estratti [3].

I motivi che mi hanno consigliato a proporre l'ordinamento quale si trova nelle pagine seguenti, emergono per lo più dai frammenti stessi, o dalle note che ho stimato necessario aggiungervi. Ma qualche cosa va detta qui per agevolare un giudizio sintetico.

La sentenza contro l'utilità della cultura (fr. 2) si trovava ἐν ἀρχῇ τῆς πολιτείας, per espressa testimonianza di Diogene Laerzio.

---

(1) PLUTARCO, *De Alexandri fort.*, I, p. 329, A: ἡ πολὺ θαυμαζομένη πολιτεία τοῦ τὴν Στωικῶν αἵρεσιν καταβαλομένου Ζήνωνος. *Quaest. Conv.*, p. 653 E: σπουδῆς τοσαύτης ἐχομένῳ συγγράμματι.

(2) Nè l'Armin, nè quelli che l'avevano preceduto nel raccogliere i frammenti di Zenone, si diedero soverchia cura di distribuirli sotto i titoli delle opere singole; badarono piuttosto alla materia filosofica in genere; furono, cioè, senza dirlo, e forse senza avvedersene, continuatori del metodo dossografico.

(3) Naturalmente sono state utilizzate dagli storici della filosofia le citazioni antiche in cui la *Repubblica* è espressamente indicata; e qualche idea di ciò che l'opera doveva contenere, si trova agevolmente nei manuali moderni che tutti conoscono.

Ciò mi ha indotto a ritenere che quella dichiarazione fosse connessa con la teoria prettamente zenonea della divisione degli uomini in φαῦλοι e σπουδαῖοι. In tal modo il posto dei fr. 3-6 viene a essere fissato: e ciò porta con sè la collocazione probabile anche dei fr. 7-10, in cui si parla dei rapporti dei sapienti fra loro e dei sapienti con gli stolti. La società ideale si formerebbe naturalmente, se non ci fossero gli stolti. La polemica contro Platone aveva qui, credo, un certo svolgimento. Platone aveva messo appunto molta cura nel determinare la scelta e nel fissare il regime dei φύλακες. «Tempo perso!», pare che dica Zenone: «se gli uomini saranno quali dovrebbero essere, s'intenderanno subito tra loro, non avranno bisogno di leggi, e costituiranno naturalmente la migliore società civile che si possa desiderare. Se, invece, la differenza naturale fra gli uomini permane, non c'è legge che possa eliminarla. Chè, quando nei governi democratici si parla di eguaglianza fra i cittadini, si dice e si crede qualcosa che è poi smentita dai fatti» (fr. 10). Un particolare sapore a questa polemica veniva da ciò, che Zenone partiva da una sentenza platonica (fr. 7), e citandola, a quanto pare, Zenone volgeva ai fini della sua polemica la testimonianza dello stesso suo avversario; anticipava quel genere di confutazione di cui qualche secolo più tardi doveva servirsi largamente Plutarco per combattere gli Stoici.

Se ciò è vero, possiamo supporre che con lo stesso metodo Zenone invocasse l'autorità di Platone anche in difesa delle più radicali idee ciniche: quelle sulla relatività dei concetti di convenienza e di pudore, e sulla valutazione morale di fatti ch'egli considerava come puramente naturali, e perciò indifferenti.

Chi ricordi come nel V libro della *Repubblica* Platone difende contro tutti i pregiudizi convenzionali il principio della promiscuità dei sessi nell'educazione, quello della vita in comune, quello dei liberi connubi, abilmente preordinati per il miglioramento progressivo della razza, non può non riconoscere qui parecchi elementi che starebbero bene a posto anche in un libro di Antistene o di Diogene. E Zenone segue fedelmente Antistene [1].

---

[1] Giusto è quanto da Diocle, se non erro, attinge DL, VI, 14 s.: δοκεῖ δὲ τῆς ἀνδρωδεστάτης Στωικῆς κατάρξαι ... οὗτος ἡγήσατο καὶ τῆς Διογένους ἀπαθείας καὶ τῆς Κράτητος ἐγκρατείας, καὶ τῆς Ζήνωνος καρτερίας αὐτὸς ὑποθέμενος τῇ πόλει τὰ θεμέλια (interpunzione da me corretta). Cfr. ibid., 19: τοὺς ἀπ' Ἀντισθένους Κυνικούς τε καὶ Στωικούς.

Non c'è che da procedere ancora un poco sulla stessa strada. Se Platone fosse stato del tutto libero da pregiudizi, non si sarebbe, per esempio, preoccupato di evitare che nella sua repubblica comunista potessero avvenire unioni incestuose. Eliminate le preoccupazioni di tal genere, il sapiente cinico, persuaso che la natura provvede da sè nel modo migliore, non ha che da seguire le proprie inclinazioni; in tutto, e anche nei rapporti coi giovani. Il tema dell'amore veniva a inserirsi nella trattazione di Zenone non meno naturalmente di quel che accade nella *Repubblica* platonica dell'*excursus* sugli ἐρωτικοί (p. 474 A) a proposito di filosofia. Ma oltre l'amore come relazione tra individui umani, entrava in campo un amore più alto e più universale. Forse l'ἔρως παιδικός veniva considerato come aspetto singolo o come derivazione ed esempio di quell'ἔρως maggiore, che assurge al valore di un dio fra gli uomini. Certo è che parecchie testimonianze ci permettono di riconoscere che Zenone assegnava all'amore un ufficio assai più importante di quello pedagogico illustrato da Platone nel *Fedro*. Anche su questo punto egli partiva da Platone per superarlo e combatterlo: l'amore è per lui il creatore e il conservatore della società umana (fr. 13 ss.). Naturalmente un amore così concepito non può ammettere barriere di razza, nazionalità, regioni, ecc., ma persegue un ideale cosmopolita. A questa conclusione erano arrivati già presso a poco Antistene e Diogene (1); ma toccava agli Stoici lo svolgerla e il chiarirla. Il fr. 15 desunto da Plutarco ci dà un saggio dell'opera zenonea in questo punto: ma esso si compie con un altro passo (fr. 16) dello stesso scritto plutarcheo, passo tanto strettamente connesso col precedente, che io non so come possa essere sfuggito all'Arnim e al Pearson.

Tolta di mezzo la forma tradizionale dello Stato fondato sulla nazione, sembra che il filosofo stoico, procedendo sempre sulle orme dei Cinici (2), passasse a distruggere anche l'istituto della famiglia, affermando il principio della comunanza delle donne (fr. 17). In questo, come già gli antichi notavano (DL, VII, 33),

---

(1) Di Antistene è attestato il principio dell'amore naturale tra i σοφοί senza distinzione di razza: Diocle presso DL, VI, 12, τῷ σοφῷ ξένον οὐδὲν οὐδ' ἄπορον· ἀξιέραστος ὁ ἀγαθός· οἱ σπουδαῖοι φίλοι. Quanto a Diogene, cfr. DL, VI, 72, μόνην ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ.

(2) Cfr. specialmente Diogene in DL, VI, 72, ἔλεγε δὲ καὶ κοινὰς εἶναι δεῖν τὰς γυναῖκας, γάμον μηδένα νομίζων, ἀλλὰ τὸν πείσαντα τῇ πεισθείσῃ συνεῖναι· κοινοὺς δὲ διὰ τοῦτο καὶ τοὺς υἱέας.

già Platone aveva aperta la via; ma, come abbiamo accennato, non aveva avuto il coraggio di arrivare alle ultime conseguenze. Vi arrivarono i Cinici.

Non ci meraviglieremo che accanto alla demolizione della patria e della famiglia, nemmeno la religione degli avi trovi grazia agli occhi del filosofo anarchico. Non si tratta, beninteso, di ateismo, nè di decisa opposizione al politeismo, e forse non ancora di quella dottrina panteistica che finì col prevalere nello stoicismo. Nella *Repubblica*, Zenone dev'essere probabilmente rimasto al punto in cui era Diogene cinico in quel suo curioso ragionamento (DL, VI, 2, 37): «Gli dei sono padroni di tutte le cose; i sapienti sono amici degli dei; gli amici hanno tutto in comune; dunque i sapienti sono padroni di tutte le cose». Solo più tardi, Zenone deve avere sentito la necessità di dimostrare l'esistenza degli dei, con un argomento che dava motivo agli Accademici e agli Scettici di celiare sulla insufficienza logica degli Stoici (Z., 152; Diog. di Bab., 32 A.): «Il culto degli dei non sarebbe ragionevole, se gli dei non esistessero; ma il culto è ragionevole, dunque gli dei esistono». Al tempo della *Repubblica* importava a Zenone fissare quello che in linguaggio moderno diremmo i rapporti tra Chiesa e Stato. La Chiesa allora non ci era, cioè una religione solidamente organizzata, e quanto allo Stato, Zenone col suo idealismo anarchico lo riduceva a una vaga formula. La questione religiosa aveva, dunque, un solo significato: ammissibilità e limiti del culto esterno. E Zenone arrivò naturalmente a quella conclusione a cui è giunto il laicismo moderno: la religione considerata come una faccenda privata, di cui la Società, come tale, non deve occuparsi; il culto esterno deve essere vietato (fr. 18). Chi ha trovato, in tempi a noi vicini, in tale conclusione l'indizio di un grande progresso, dovrebbe almeno riconoscere Zenone come un geniale precursore. Ma le testimonianze antiche da un lato pongono il filosofo di Cizio molto più in alto dei dottrinari antireligiosi moderni (per gli argomenti di cui si serviva, e perchè sopprimendo il culto esteriore, s'illudeva di rendere più intenso e più puro il culto interiore), e da un altro lato contengono un monito gravissimo: perchè, secondo Zenone, anche i ginnasi e i tribunali devono sparire accanto ai templi degli dei. Che rimane della decantata civiltà sorta

> dal dì che nozze e tribunali ed are
> diero all'umane belve esser men crude
> di sè stessi e d'altrui?

Il discepolo di Cratete era a posto: l'umanità sarà tanto più felice e perfetta, quanto saprà più ridursi allo stato primitivo. Oggi non manca chi oserebbe affermare altrettanto; ma la pratica di ogni giorno lo smentisce.

Fino a questo punto noi possiamo seguire la costruzione (o distruzione) utopistica della *Repubblica* zenonea. Ma ci sono altri tre o quattro frammenti, che ci dànno il rovescio della medaglia: ci mostrano uno Zenone tutt'altro che anarchico, il sapiente stoico che con l'esempio e coi precetti invita a rispettare le leggi e le istituzioni della società reale in cui vive. Che cosa è avvenuto? L'anarchismo cinico-stoico nella sua origine è uno; nel corso del tempo si sdoppia: la corrente stoica devia dalla corrente cinica. Solo più tardi, in Roma, nel primo secolo dell'Impero, le due correnti tendono a riunirsi e in qualche momento si fondono daccapo. Zenone si trova al principio dello sdoppiamento. Scolaro di Cratete, non ha voluto seguitare la tradizione del maestro, e ha fondato una scuola propria. Perchè? la ragione principale è una incoerenza inevitabile per ogni sistema razionalistico, quando dalla semplice speculazione teorica voglia passare ad esercitare un'azione diretta sulla vita reale. Nessuno dei Cinici avrà potuto illudersi di trasformare la società del tempo in un esercito di filosofi mendicanti, di persone disposte a vivere « secondo natura », in povertà, nella rinunzia totale di tutte le comodità di una vita civile. In pratica questi sapienti, per quanto parchi e per quanto limitati nelle loro esigenze, sarebbero morti di fame, quando fosse scomparsa la turba degli stolti, da cui pur si ricevevano i tozzi di pane, gli ossi da spolpare e i lupini da mettere nella bisaccia. Zenone, accortosi di ciò, sentendosi anche, a quanto pare, non del tutto nato per mantenere il contegno impudente e insolente di un Diogene, pensò ad una via di accomodamento, per serbar fede ai principî informatori della scuola di Antistene, senza per questo mettersi in lotta col mondo intero. Questa tendenza conciliativa poteva permettere la propaganda anche tra le classi sociali che da principio dovettero mostrarsi più ostili ai Cinici. Così il programma massimo, inattuabile almeno per il momento, cedeva il posto a un programma minimo, tanto innocuo da poter essere accettato senza prevenzioni di scuola.

Se non che, questa parte conciliativa destinata a salvare l'opera nella tradizione della Scuola e a raccomandare la Scuola stessa davanti all'opinione pubblica, questa parte venne generalmente trascurata dagli oppositori; i quali trovavano un assai più largo

e comodo bersaglio nella prima parte, la più ampia e più vivace, in cui la polemica contro Platone s'intrecciava con la difesa di Diogene. Da Filodemo possiamo vedere che la disputa intorno alla *Politeia* di Zenone fu lunga e violenta, ma la controversia si aggirò quasi esclusivamente sugli elementi cinici più repugnanti (1).

Frammenti.

1 (260 A). PLUT., *de St. rep.*, p. 1034 F.

* La *Repubblica* di Z. voleva essere una confutazione di Platone a).

a) Plutarco dà incidentalmente questa notizia, per mostrare come Z. cadeva in contradizione con se stesso. Egli negava (78 A., 29 P.) la necessità e l'utilità del discorso in contradittorio (cioè, insinua Plut., della confutazione di un discorso precedente). Perchè poi egli si propose di confutare Platone? La sottigliezza di quest'argomentazione non ci riguarda. La notizia di fatto (contrapposizione di una nuova Repubblica a quella di Platone) pare non possa mettersi in dubbio: cfr. la nota al framm. 2. È naturale che, all'occasione, anche in questa *Repubblica* stoica si accogliesse volentieri qualche massima platonica. Cfr. **11**, **18** s.

2 (259 A., 167 P.). DL, VII, 32.

* *In principio dell'opera* dichiarava inutile la cultura generale a).

a) Inutile, evidentemente, alla formazione del buon cittadino. Cfr. CRISIPPO — che, del resto, ha idee più larghe — III, 294 e 738 A. È chiara qui la posizione

---

(1) Il testo dello scritto Περὶ τῶν Στωικῶν, dopo nuovo esame dei due papiri ercolanesi 339 *(P)* e 155 *(p)*, fu pubblicato dal CRÖNERT, *Kolotes und Menedemos*, pp. 53-67. Fra col. *P* VII e VIII (*p* X e XI) c'è un passo assai lacunoso, in cui doveva terminare la digressione circa l'autenticità della *Politeia* di Diogene. Ciò che segue riguarda certamente anche gli Stoici, e in particolare Zenone. Il Crönert, p. 63, nn. 305, 306, credendo che si parli ancora dei Cinici, si trova naturalmente imbarazzato a produrre qualcosa di simile da altre fonti. Per artifizio polemico pare che Filodemo abbia tirato in ballo la *Politeia* di Diogene, per attaccare nella perorazione tutti e due i filosofi insieme. Le parole, infatti, con cui s'inizia *P* col. VIII (*p* col. XI)... τὰ καλὰ τῶν ἀνθρώπων ἤδη παραγράφωμεν κτλ., non hanno senso se τῶν ἀνθρώπων non s'intende «di questi signori», cioè Diogene e Zenone, o pure, in blocco, Cinici e Stoici.

di avversario rispetto a Platone, che dà tanta importanza all'educazione e si affanna a tracciare un piano di studi il più adatto possibile per produrre una illuminata classe dirigente. Per Z. tutto ciò non ha senso, data la divisione naturale degli uomini in savi e stolti (vedi framm. 3-6). Non c'è studio che basti a mutare un φαῦλος in uno σπουδαῖος.

Non si può non riconoscere in questa posizione anticulturale di Zenone l'influsso cinico (RP., 216; cfr. ARISTONE, 354 A). Già Antistene sosteneva τὴν ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων, (DL, VII, 11) e Diogene μουσικῆς τε καὶ γεωμετρικῆς καὶ ἀστρολογίας καὶ τῶν τοιούτων ἀμελεῖν ὡς ἀχρήστων καὶ οὐκ ἀναγκαίων (DL, VI, 73) onde nei Κυνικῶν δόγματα, (DL, VI, 103 s.): παραιτοῦνται δὲ καὶ τὰ ἐγκύκλια μαθήματα. γράμματα γοῦν μὴ μανθάνειν ἔφασκεν ὁ 'Αντισθένης τοὺς σώφρονας γενομένους ἵνα μὴ διαστρέφοιντο τοῖς ἀλλοτρίοις, περιαιροῦσι δὲ καὶ γεωμετρίαν καὶ μουσικὴν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα. Va ricordato anche l'ὁμοίωμα di Aristone (fr. 350 A): le varie discipline stanno alla filosofia come a Penelope le sue schiave. Che, però, a tempo e luogo, Zenone non negasse l'importanza delle scienze, si può argomentare dai fr. 321, 322 A. Vedi anche PEARSON, p. 202.

3 (216; III, 567 A., 148 P.). STOB., *Ecl.*, II, 7, 11 g, p. 99, 3 W.

* Zenone e i suoi seguaci stabiliscono due specie di uomini: una dei valenti, l'altra degli inetti. Quella dei valenti per tutta la vita pratica le virtù; quella degli inetti pratica i vizi; perciò l'una riesce in tutte le cose a cui si applica, l'altra sbaglia sempre.

Il valentuomo, facendo tesoro dell'esperienza per le sue azioni, fa tutto bene, come dire con intelligenza, con moderazione [a], e in conformità di tutte le altre virtù; l'inetto, al contrario, fa tutto male.

Il valentuomo è grande, robusto, alto e forte: grande perchè è in grado di raggiungere gli scopi che si prefigge, e ciò che gli compete [b]; robusto, perchè bene sviluppato in ogni senso [c]; alto, perchè partecipa dell'altezza che tocca in sorte all'uomo generoso e sapiente; forte, perchè s'è procurata la forza che gli spetta. Ed è invincibile e insuperabile [d]. Onde avviene ch'egli non è costretto da nessuno e non costringe nessuno; non subisce la violenza e non l'esercita; non fa da padrone, nè da soggetto; nè maltratta, nè è maltrattato; nè cade in disgrazia [e]; non è ingannato e non inganna; nè mentisce, nè ignora se stesso; nè è incosciente [f], nè, in genere, suppone il falso.

Inoltre è fortunato, felice, invidiabile, beato, pio e caro agli dei; dignitoso, maestoso, strategico, politico, economico, atto agli affari [g].

Gl'inetti hanno tutte le qualità contrarie a queste.

a) può intendersi: «con temperanza», o «con prudenza».

b) «ciò che ha per libera scelta, e ciò che gli è proposto».

c) «cresciuto da tutte le parti».

d) «non è vinto nè abbattuto da alcun rivale».

e) Seguendo il Meineke, gli editori inseriscono qui l'inciso «nè fa cadere un altro in disgrazia»; perchè così sembra richiedere il parallelismo dei membri di questo periodo. Ma, tolta l'idea del fare o ricevere il male, qui l'uomo è di fronte alla fortuna, non al suo simile. Quanto alla concinnità, mi pare che la schifiltosità del critico sarebbe soverchia, anche se si trattasse d'uno scrittore molto più ambizioso di Zenone.

f) «nè sfugge a se stesso».

g) «atto alle dignità, al regno, a comandare gli eserciti, a trattare gli affari pubblici, al governo della famiglia, a procurarsi guadagno». La caricatura di questi principî non è rara. Un esempio è nel fr. 217 A, con la citazione di Ti mone (fr. 22 W.) sulla norma data da Zenone per preparare un buon piatto di len ticchie. Un commento o uno svolgimento di questa dottrina è in parecchi pass dall'Arnim relegati tra i frammenti crisippei, per esempio i seguenti, 4-6.

4 (III, 613 s. A.). Stob., *Ecl.*, II, 7, p. 96 + II, 102, 4.

* La legge è cosa nobile, essendo un discorso che ordina quel che si deve fare e vieta quel che non si deve fare. Da questa nobiltà della legge deriva la nobiltà dell'uomo che segue la legge e la mette in pratica, che si dice uomo onesto (νόμιμος) e di colui che la sa interpretare ed esporre, che si dice legale (νομικός). Solo il sapiente può adempiere queste due funzioni. Lo stolto non può essere nè esecutore nè espositore della legge [a].

a) Sull'importanza data alla legge nella *Repubblica* di Diogene, vedi DL, V 72, dove è da togliere una evidente interpolazione: περί τε τοῦ νόμου ὅτι χωρ αὐτοῦ οὐχ οἷόν τε πολιτεύεσθαι. οὐ γάρ φησιν ἄνευ πόλεως ὄφελός τι εἶναι ἀστεῖ [ἀστεῖον δὲ ἡ πόλις]· νόμου δὲ ἄνευ πόλεως οὐδὲν ὄφελος· ἀστεῖον ἄρα ὁ νόμο

5 (III, 615 A). Stobeo, *Ecl.*, II, 102, 11, cfr. 612 = DL VII, 122.

* I valenti (ἀστεῖοι-σπουδαῖοι) hanno superiorità di comando nelle sue varie forme: regno, comando militare, comando navale e simili. In conseguenza, il sapiente solo comand

se non di fatto, almeno per disposizione d'animo. Parimenti, egli solo è disciplinato (πειθαρχικός) e ossequiente a chi comanda. Lo stolto non sa nè comandare nè obbedire.

6 (III, 618-622 A.). OLIMPIODORO e PROCLO nel commento all'*Alcibiade primo* (rispettivamente p. 55 e p. 164 Cr.); CLEMENTE, *Str.*, II, p. 438; FILONE, *de nom. mut.*, 152, *de migr. Abr.*, 197; LUCIANO, *vit. auct.*, 20.

* A una posizione direttiva non può aspirare chi non abbia la scienza del governo, scienza che solo il sapiente possiede, e perciò egli solo è re, sommo sacerdote, legislatore, ecc.

7 (III, 623 A.). STOBEO, *Ecl.*, II, 95, 9.

Solo il sapiente conosce il governo della famiglia e sa guadagnare e amministrare il patrimonio. L'abilità amministrativa (οἰκονομική) è il possesso teorico e pratico delle cose utili alla casa; l'amministrazione (οἰκονομία) è il disporre ciò che riguarda le spese, le entrate, i lavori della casa e la cura dell'azienda agricola. L'abilità negli affari (χρηματιστική) è la pratica dei mezzi leciti di guadagno e l'abito di comportarsi di conseguenza nell'acquistare, nel conservare e nello spendere, a scopo di agiatezza. Ciò importa la conoscenza del quando e in che modo e fino a qual punto si debba profittare; conoscenza che solo il sapiente ha. Nessuno stolto può essere buon amministratore.

8 (218 A., 157 P.). FILONE, *Quod omnis probus liber*, II, 45 M[a].

« È più facile fare andare sott'acqua un otre pieno d'aria che costringere un valentuomo qualsiasi a fare cosa alcuna ch'egli non voglia. Non si arrende e non si abbatte un'anima a cui la retta ragione fornisce il nerbo delle solide convinzioni[b] ».

a) La sentenza è data come zenonea. Non siamo sicuri ch'essa si trovasse nella *Repubblica*; ma certo essa si legherebbe bene con quanto dello σπουδαῖος

è detto nel fr. 3. Altre opere a cui il frammento potrebbe appartenere sono: περὶ λόγου, περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου, περὶ παθῶν, περὶ τοῦ καθήκοντος.

b) «cui la retta ragione fortificò con solide opinioni» (δόγματα).

9 (219 A., 197 P.). Plut., *de aud. po.*, p. 33 D.

Zenone correggeva la sentenza di Sofocle [a)]

> Sempre colui che col tiranno traffica
> Schiavo è di lui, se pur vi giunga libero

così [b)]:

> Schiavo non è, purchè vi giunga libero.

a) fr. 789 Nauck², p. 316.

b) Forse non nella *Repubblica*, ma nel trattato περὶ ποιητικῆς ἀκροάσεως, font[e] dello scritto plutarcheo sullo stesso argomento. Del resto, la variante al vers[o] sofocleo pare sia stata fatta da Aristippo, al cui spirito si addice più che a quell[o] di Zenone. Ma questi deve essersi servito dell'esempio e deve averlo ripetuta[-]mente imitato. Cfr. 235 A (F, X, 1).

10 (220-221 A., 150-151 P.). Cic., *de fin.*, V, 84 + *pro Mur.*, 61 + *de fin.*, III, 75.

Solo i sapienti, anche se poveri in canna, sono ricchi[;] se brutti e contraffatti, sono belli; giacchè i lineamenti del[-]l'anima superano in bellezza quelli del corpo [a)].

a) Anche quest'ultimo tratto viene a compiere la figura dello σπουδαῖος. Sull[a] provenienza di questo frammento si può ripetere quanto si è detto nella n. *a*, fr. 8.

11 (223, 149 P.). Clem., *Str.*, V, 14, 95.

Gli uomini dabbene sono tutti amici fra loro [a)].

a) La sentenza è data come di Platone (cfr. *Lys.*, 214 D) che a sua volt[a] l'avrebbe attinta alla filosofia orientale (cioè giudaica; cfr. Pearson, p. 191). Qu[i] c'è un apprezzamento di Clemente, ma παρὰ Πλάτωνος λαβὼν può voler dir[e] che qui Zenone citasse la sua fonte; cosa tanto più notevole, in quanto nel rest[o] della *Repubblica* si combattevano le teorie platoniche. Cfr. 1. Non si deve di[-]menticare che questa dottrina, come su per giù tutto ciò che riguarda il σοφὸ[ς] idale, emana dalla scuola cinica. Cfr. *Introduzione*, p. 9, n. 1.

12 (122 A., 149 P.). DL, VII, 33.

Cittadini, amici, parenti, liberi sono soltanto i valentuo[-]mini.

13 (226-227 A., 154-155 P.). Cassio in DL, VII, 32; Cic., *pro Mur.*, 61.

Avversari, nemici, schiavi, estranei gli uni agli altri, tutti gl'inetti, anche se padri e figli, fratelli e parenti tra loro.

14 (228 A.). Filone, *Quod omnis pr. l.*, II, p. 453, 26 M.

« Se l'inetto disputa col valentuomo, non è chiaro che avrà la peggio? Dunque l'inetto non ha diritto a parità di parola di fronte al valentuomo » [a].

[a] L'ἰσηγορία, considerata come tutt'uno con l'ἰσονομία (cfr., per es., Erodoto, V, 78), l'ideale eguaglianza democratica, secondo Z., è assurda, dato che la massa degli uomini è divisa irrimediabilmente in due specie disuguali.

15 (249-252 A., 179-181 P.). Sesto, *P. H.*, III, 200-245, *adv. M.*, XI, 190; Plut., *Q. C.*, p. 653 E.

* I rapporti sessuali di qualunque genere non hanno alcuna importanza per la valutazione degli uomini [a].

[a] La traduzione è vietata dalla decenza. Sesto cita come fonte le Διατριβαί (vedi c. XVII), mentre Plutarco riferisce espressamente dalla *Repubblica*. Poichè tutti e due questi autori parlano di διαμηρίζειν *(femora diducere)* e διαμηρισμός, parrebbe che entrambi alludessero allo stesso passo di Zenone. Se non c'è nell'uno di essi una svista nel citare, si può supporre che l'argomento fosse da Zenone accennato nella *Repubblica*, ma poi ripreso e svolto nelle *Diatribe*. Che nella *Rep.* l'argomento fosse trattato, è cosa certa per la testimonianza di Filodemo περὶ Στωικῶν, col. XIII, 5 (Crönert, *Kolotes und Menedemos*, p. 60): πειρῶνται δ'οὖν οὐδὲ πρὸς ἄλλο τι φέρειν οὗτοι (i difensori della *Repubblica* di Zenone) τὰς ἀπολογίας ἢ πρὸς τὰ περὶ τοῦ διαμηρίζειν. Vedi anche Pearson, p. 210 s.

16 (253-256 A., 182-185 P.). Epifanio, *Adv. Haer.*, III, 36, (DDG, p. 592); Teofilo, *Ad Autol.*, III, 5; Sesto, *P. H.*, III, 206; id., III, 245, III, 205.

* L'orrore o lo schifo di certe cose dipende solo da pregiudizi o da consuetudine [a].

[a] In questa parte Zenone doveva essere più che mai « sulla coda del cane ». Egli sosteneva evidentemente la dottrina cinica della noncuranza di molte cose considerate come gravi dalla morale comune. Queste cose, per lui indifferenti (disprezzo dei cadaveri, pederastia, antropofagia, masturbazione, incesto), si giustificavano col fatto stesso che in certi casi, rari quanto si voglia, ciascuna di esse può essere imposta dalla necessità. Da ciò sarebbe ridicolo arguire — come pare

suggeriscano le nostre fonti, tutte ostili a Zenone — che egli suggerisse o rac-
comandasse al suo σπουδαῖος una condotta anormale. Egli voleva soltanto ren-
derlo indipendente dai comuni criteri di valutazione, ogni volta che in questi
potesse sorgere un ostacolo alla libertà dell'arbitrio. Che poi questo arbitrio non
potesse tendere al male, era per Zenone garantito dalla definizione stessa dello
σπουδαῖος. Cfr. 3 s. e vedi ZELLER, 281_2, e 281_7 (quest'ultima nota ha particolare
importanza per il fr. 15).

Qui è da riportare anche III, 743 A (ORIGENE, *c. Cels.*, IV, 45), commento della
massima di Zenone; cfr. PEARSON, p. 210 s.

17 (248 A., 172 P., III, 650-653, 716, 721 s.). DL, VII, 129; STOB., *Ecl.*, II, 115, 1; CIC., *de fin.*, III, 68., *Tusc.*, IV, 70-72, ecc.

« Il sapiente sarà innamorato dei giovani che all'aspetto rivelino la loro buona disposizione alla virtù » [a].

« Amore è tentativo di contrarre amicizia per mezzo della bellezza che si rivela nei giovani » [b].

a) Da confrontare III, 716 A e III, 650-653. Che questo amore non avesse
per Z. bisogno di alcuna limitazione in senso platonico, è facile intendere dai
fr. 15 e 16. Ma è importante che Z. si sia accostato a Platone nell'apprezzare
la funzione sociale dell'Amore. Cfr. fr. 18, 19 s., e il motto di Zenone riportato
da DL, VII, 21 (fr. 316 A.). Vedi anche PEARSON, p. 305 s.

b) ἐπιβολὴ φιλοποιίας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον. La formula deve risalire a
Zenone e alla *Rep.* La traduzione ciceroniana *conatus amicitiae faciendae ex pul-
chritudinis specie* con la sua aderenza al testo rivela quanta importanza venisse
attribuita a questo dogma zenoneo nella tradizione della scuola. Anche Crisippo
e Apollodoro, citati dal DL, devono avere commentato le parole del fondatore.
Sull'importanza che Zenone dava all'amicizia giova ricordare il suo motto *amicus
alter ego* (fr. 324 A.).

18 (263 A., 163 P.). PONZIANO, in *Ath.*, XIII, 561.

« Amore è un Dio che coopera alla conservazione dello Stato » [a].

a) Le premesse di Ponziano alla citazione testuale dicono che « secondo Ze-
none, Amore è il dio generatore dell'amicizia, della libertà e della concordia ».
Cfr. fr. 19, 20.

19 (262 A., 162 P.). PLUT., *De Alex. virt.*, 329 AB.

* La *Repubblica* espone un ideale cosmopolita: l'umanità non più divisa in nazioni, città, borghi; ma tutti gli uomini considerati come connazionali e concittadini; una sola so-

cietà, come un solo mondo [b]: tutte le genti formano un gregge solo, che pascola nel medesimo prato.

a) S'intende gli uomini valenti (σπουδαῖοι), per i quali soltanto Zenone ammetteva la possibilità di partecipare liberamente alla vita sociale. Cfr. fr. **11-13**, **20**. I φαῦλοι, considerati come schiavi, dovevano essere un ingrediente superfluo, o un ingombro della società. Cfr. Pearson, p. 191.

b) In questo testo leggo, come il senso richiede: εἷς δε βίος ᾖ ⟨ὡς⟩ καὶ κόσμος. L'unità del mondo non può essere un effetto della riforma sociale vagheggiata dal filosofo; ne era bensì un modello e un presupposto. A Plutarco poi sembra che Alessandro abbia, per quanto era in lui, attuata quella riforma, abbattendo le barriere tra greci e barbari.

20 (manca in A. ed in P.). Plut., *De Alex. virt.*, 329 CD.

* Un ordinatore supremo, mandato da Dio [a], usando la forza solo con quelli che non s'arrendono alla ragione, raccoglie da ogni luogo le sparse membra del corpo sociale, mescola insieme, come in un grande cratere dell'amicizia [b] ogni sorta di vita, costumi, connubi, e obbliga tutti a considerare come patria comune la terra abitata, come rocca e baluardo l'esercito, come parenti tutti gli uomini dabbene, come estranei i cattivi [c]; e non già distinguere il greco dal barbaro badando alla clamide e alla targa o all'acinace e al kandys [d], ma prendere il valore come contrassegno del greco e la viltà come caratteristica del barbaro; e usare in comune le vesti, le mense, i connubi, il tenore di vita, mescolandosi bene insieme con l'affinità del sangue e la comunanza della prole [e].

a) Plutarco applica ad Alessandro la parte che Zenone (cfr. **17**) assegnava all'Amore. Questa maniera plutarchea di adattare alle sue riflessioni storiche le concezioni del filosofo si può vedere anche nella *Vita di Licurgo*, 31 (da cui i fr. 263 e 261 A): «come per l'individuo, così per lo Stato la felicità nasce dalla virtù e dalla concordia interna: e il legislatore convinto di ciò, provvede con le istituzioni e con le leggi, acciocchè i cittadini siano liberi, indipendenti e saggi» (vedi su queste idee Pöhlmann, *Gesch. des antiken Kommunismus und Sozialismus*, I, 130 s.). Il legislatore Licurgo e il conquistatore Alessandro sono due rappresentanti dell'Amore zenoneo.

b) La frase κρατὴρ φιλοτήσιος appare foggiata su κύλιξ φιλοτήσιος, la coppa per brindare alla salute degli amici. Ovvia in Plutarco (cfr. *Mor.*, 654 C, 777 D), quella frase può ben risalire a Zenone stesso, che avrà inteso φιλοτήσιος = ἐρωτικός, magari per reminiscenza dell'omerico φιλοτήσια ἔργα, *Veneris opus* (λ, 246). Sulla potenza d'Amore, cfr. **18**.

c) Cfr. **11-13**. È qui un'altra prova del fatto che Plutarco realmente attinge a Zenone.

d) Gli esempi sono presi dalle armature e vesti militari: χλαμύς la casacca del soldato greco, πέλτη la targa leggiera introdotta nella fanteria da Ificrate, ἀκινάκης la curva scimitarra persiana, κάνδυς il camice caratteristico del soldato persiano.

e) Senz'avvedersene, Plutarco presenta Alessandro come uno che avesse attuato nel suo impero l'ideale comunista. In realtà, egli dà alle parole di Zenone un significato diverso, torcendole alla fusione del mondo greco col mondo barbarico. Zenone, invece, parlava di questioni più grosse, e più spinose, come la comunanza delle donne. Cfr. fr. **21**.

21 (269 A., 176 P.). VII, 131.

Le donne dovrebbero essere di dominio comune *a*) tra i sapienti, «ognuno usando quella che gli capita».

a) Se il passo di Diogene ha senso, la comunanza delle donne tra i σοφοί è dottrina di tutti gli stoici. A Zenone toccherebbe in particolare la frase ὥστε τὸν ἐντυχόντα τῇ ἐντυχούσῃ χρῆσθαι.

22 (257 A., 177 P.). DL, VII, 33.

Uomini e donne debbono vestire allo stesso modo *a*).

a) DL sèguita «nessun membro deve essere coperto», il che pare assurdo, se prima si parla di vestiti: nè si può dire (cfr. Zeller, 281_4) che, come in Platone (*Rep.*, V, p. 457 A), la nudità sia prescritta ai fini della palestra, se Zenone non voleva i ginnasi (**25**).

23 (264, 265 A., 164 P.) *a*).

Divieto di templi e di statue della divinità.

«E non occorrerà costruire alcun tempio. Non è infatti lecito considerare come sacro un edificio che non abbia in sè grande valore e santità; ma non può essere di molto valore e santità una opera uscita dalle mani di costruttori e braccianti» *b*).

a) La citazione testuale è in Orig., *c. Cels.*, I, 5, p. 324 B, e Clem., *Str.*, V, 12, 76, ed è confermata da Teodoreto, *Gr. aff. cur.*, III, 74, e da Plutarco, *de St. rep.*, 1034 B. Fra questi, Clemente e Teodoreto ci assicurano che oltre ai santuari, Zenone voleva abolire le statue degli dei; e questo è confermato da informazioni meno precise. Tali sono i frammenti che seguono, **24-26**.

b) Opportunamente il Pearson, p. 200, ricorda le parole di san Paolo agli Ateniesi, *Atti*, XVII, 24: ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς κύριος ὑπάρχων οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ.

24 (266 A., 165 P.). Stob., *Flor.*, 43, 88.

* Z. diceva che si debbono abbellire le città non coi monumenti, ma con le virtù dei cittadini [a].

a) Monumenti (ἀναθήματα) dovrà intendersi in senso sacro (ἀγάλματα).

25 (267 A., 166 P.). Cassio in DL, VII, 33.

« Le città non debbono avere nè templi, nè tribunali, nè ginnasi. »

26 (146 A.). Epifanio, *Adv. Haer.*, III, 2, 9 (DDG, p. 592, 21).

« Non si debbono costruire templi agli dei, ma possedere la divinità solo nella mente [a], o piuttosto considerare come Dio la mente, giacchè essa è immortale » [b].

a) Quel che segue pare un'aggiunta, forse nata da un malinteso su le parole di Origene, l. c., γέγραπται ἐν ταῖς καρδίαις τῶν ἀνθρώπων γράμμασι θεοῦ τὸ πρακτόν.

b) Tutta questa parte era trattata con una certa ampiezza, κατὰ τοὺς διακοσίους στίχους, come osservava Cassio, cioè per parecchie pagine.

27 (268 A.). DL, VII, 33.

« Non si deve coniare moneta, nè per il commercio, nè per comodità del viaggiare. »

28 (III, 611 A., cfr. P., p. 205). Stob., *Ecl.*, II, 94, 7.

* Il giusto è tale per natura, non per convenzione: a ciò consegue che il sapiente prende parte alla vita pubblica e specialmente in quegli Stati che mostrano un certo progresso verso una costituzione perfetta; e l'attività legislativa, e lo scrivere opere utili a chi le legga spetta propriamente agli uomini valenti, come pure l'accondiscendere [a] a prender moglie e aver prole per sè e per la patria [b], e per amore di questa, quando sia discreta [c], affrontare ogni fatica e la morte. A tutte queste cose corrispondono le azioni riprovevoli af-

fini: l'azione demagogica e l'intrigo [d] e il comporre opere dannose ai lettori: tutte cose che a un sapiente non possono avvenire.

a) Il verbo usato (συγκαταβαίνειν) dimostra chiaramente che per principio il sapiente dovrebbe escludere le nozze e il resto, come cose non connesse col suo fine ultimo; ma, poichè anch'esse sono riportabili a un principio naturale, egli dovrà prenderle in considerazione.

b) Si aggiunga **28***a* (III, 616 A. — Cic., *De fin.*, III, 68): «Cum autem ad tuendos conservandosque homines hominem natum esse videamus, consentaneum est huic naturae ut sapiens velit gerere et administrare rempublicam, atque, ut e natura vivat, uxorem adiungere et velle ex ea liberos».

c) Prop. «moderata» (μετρία), cioè non tirannica.

d) Con σοφιστεύειν, pare accennata l'attività dei faccendieri nelle assemblee e nei tribunali.

29 (270 A., 171 P. DL, VII, 121).

«prenderà moglie e avrà figli» [a].

a) Chi? Nel testo di DL è supplito dall'A. τὸν σοφόν. Conviene però mettere questo passo a riscontro con Stob., *Ecl.*, II, 7, p. 109, 10, che l'A. ha piantato tra i frammenti di Chrysippo (n. 686): «la vita politica converrà al sapiente (come fine secondario), infatti egli prenderà moglie e avrà figli, in quanto queste cose sono connesse con la natura dell'uomo razionale, fatto per la società e per l'amore scambievole». Si può risalire ad Antistene (DL, VI, 1, 11): τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύσεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς. γαμήσειν τε τεκνοποιίας χάριν ταῖς εὐφυεστάταις συνιόντα γυναιξίν. καὶ ἐρασθήσεσθαι δέ. μόνον γὰρ εἰδέναι τὸν σοφὸν τίνων χρὴ ἐρᾶν.

30 (244, Chrys., III, 729 A., 178 P.). Orig., *C. Cels.*, VII, 63, p. 739 B [a].

* Evitano l'adulterio i seguaci di Zenone Cizio per amore del bene sociale [b], e perchè naturalmente ripugna all'animale razionale il corrompere una donna già dalle leggi assegnata a un altro [c], e contaminare la famiglia altrui.

a) Origene cita un esempio per mostrare come alla stessa conclusione si può giungere partendo da premesse diverse e magari opposte: atteggiamento degli Epicurei e degli Stoici di fronte all'adulterio.

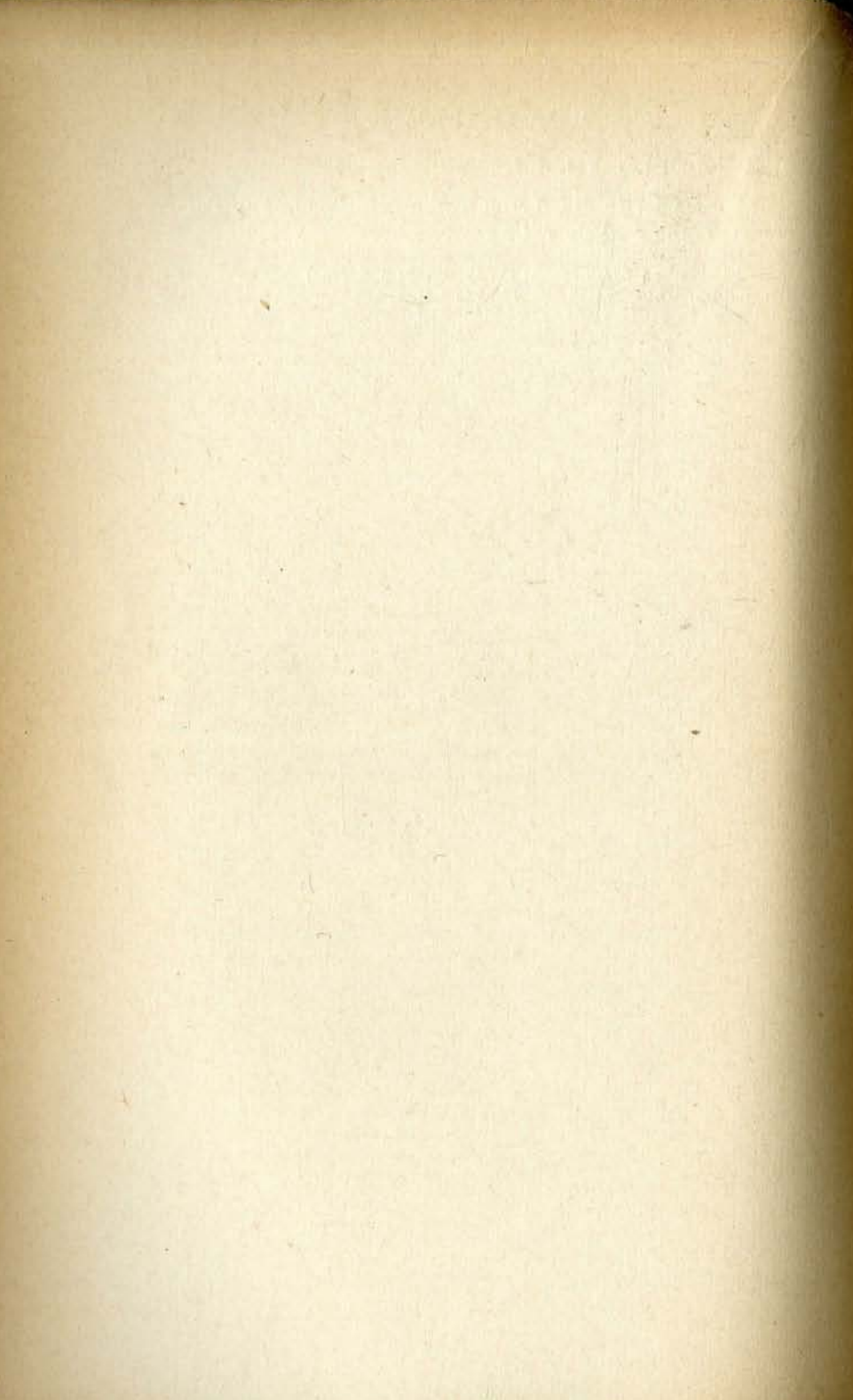
b) Leggo διὰ τὸ κοινωνικὸν καὶ ⟨τὸ⟩ παρὰ φύσιν εἶναι κτλ.

L'Arnim, I, 224, legge κοινωνικόν. καὶ ⟨γὰρ⟩ κοινωνικὸν καὶ παρὰ φύσιν εἶναι κτλ., e III, 729, invece: διὰ τὸ ⟨μὴ⟩ κοινωνικὸν καὶ παρὰ φύσιν εἶναι κτλ., peggiorando il testo per desiderio di correggerlo.

c) τὴν ὑπὸ τῶν νόμων ἑτέρῳ προκαταληφθεῖσαν.

31 (III, 700) DL, VII, 131.

« Ottima forma di governo quella contemperata di democrazia, regno e aristocrazia » [a].

a) Per la μεῖξις τῶν πολιτειῶν si può risalire a Zenone? Non lo esclude il WILAMOWITZ, *Aristoteles und Athen*, I, 75 $_{51}$: e credo che in questo caso possiamo considerare Diogene Laerzio come testimonio attendibile.

III

LOGICA

ΠΕΡΙ ΛΟΓΟΥ

Introduzione.

Due sole citazioni di quest'opera di Zenone ricorrono, entrambe in DL (vedi appresso i framm. **1** e **3**), e sono tali da lasciarci molto perplessi circa il contenuto e i limiti della trattazione. Sono due riferimenti di carattere introduttivo sullo studio della filosofia in genere e sulla distribuzione delle sue parti nell'insegnamento.

I passi raccolti dall'A. sotto il titolo generale di *Logica* (cioè Λογικά) sembrano in gran parte idonei ad esser compresi nel piano dell'opera περὶ λόγου. Per affinità ed analogia ho creduto di doverne aggiungere alcuni che l'A. collocò nel vol. II degli *SVF*. D'altro canto, e ciò vale soprattutto per i frammenti posti sotto il titolo speciale *Rhetorica*, ho qualche volta trovato più accettabile l'ipotesi che si debba risalire ad altre opere di Zenone, e cioè al περὶ λέξεων (XIII) o alla Τέχνη (XIV) o agli Ἔλεγχοι (XV).

L'opera intorno al λόγος ci si presenta attraverso i frammenti come una teoria della conoscenza e un avviamento alla logica propriamente detta. Dopo una parte introduttiva (**1-11**) sul valore di questo studio e sulla sua importanza per le altre parti della filosofia, era posto nella sensazione il criterio fondamentale per discernere il vero dal falso (**12**). Seguiva una indagine piuttosto

minuziosa intorno alla natura delle sensazioni e alla loro classificazione, al sorgere delle immagini mentali e all'origine dei concetti (**13-20**). In tal modo l'esame era avviato verso il punto più importante della dottrina stoica della conoscenza: la κατάληψις, cioè la comprensione o il riconoscimento del concetto come adeguato alla realtà obbiettiva; e con ciò si spiegavano anche i vari gradi di conoscenza, e si segnava come meta suprema la conoscenza scientifica (**21-23**).

Una seconda parte dell'opera concerneva il linguaggio come manifestazione del pensiero e organo intermediario tra il pensiero e la realtà obbiettiva (**24-31**), quindi la teoria degli «enunziabili» (λεκτά) e dei giudizi, e la classificazione dei giudizi stessi in relazione con la realtà (**32-34**), in fine l'opera del giudizio e del linguaggio per l'associazione delle percezioni e la formazione dei concetti e delle idee (**35-39**).

Se il fr. **40** è stato giustamente compreso in questa ricostruzione del περὶ λόγου, si può ritenere che nell'opera stessa venissero studiati anche i giudizi nei loro rapporti reciproci, e i ragionamenti. Ma lo studio della logica prese tra i successori di Zenone un così ampio sviluppo, che le teorie e le parole stesse del fondatore divennero irriconoscibili in mezzo agli adattamenti e rifacimenti e ampliamenti dei suoi seguaci. Perciò, in mancanza di indizi, abbiamo preferito lasciare per ora da parte altri possibili frammenti del περὶ λόγου. Essi troveranno il loro posto sotto i nomi di altri Stoici o nella collezione degli *Adespota*.

Frammenti.

1 (A., 45). DL, VII, 39; Cic., *de fin.*, IV, 4.

* La filosofia si divide in fisica, etica e logica.

2 (A., 47, II, 45). Cic., *de fin.*, IV, 9.

* La trattazione della logica in Zenone seguiva su per giù l'ordine stabilito dai Peripatetici (definizione — divisione — contrari — generi — raziocinio), ma trascurava affatto la topica.

3 (A., 46 + II, 44). DL, VII, 40; Sesto, *adv. math.*, VII, 22.

* Nell'ordine dell'insegnamento va messa prima la logica, poi l'etica, in fine la fisica. Giacchè prima la mente deve essere fortificata per conservare tenacemente le dottrine, e tutto il tirocinio dialettico è come un corroborante della mente; poi si deve tracciare la teoria morale, diretta al miglioramento dei costumi, e questo studio si presenta scevro di pericoli soltanto se è ben fondata la facoltà ragionatrice; per ultima si deve esporre la teoria fisica, perchè ha un carattere divino, e richiede più lenta ponderazione.

4 (A., 75, P., 32). Cfr. 21; Sesto, *adv. math.*, II, 7; Cic., *de fin.*, II, 17 + *Or.*, 113; Quintil., *inst. or.*, II, 20, 7; Sen., *ep.*, 89, 17; DL, VII, 41 s.; Plut., *St. rep.*, p. 1047 A.

* Il discorso è di due maniere: ragionativo e oratorio. Sicchè, o dialettica o retorica. Col pugno chiuso Zenone soleva indicare il carattere conciso e serrato della dialettica, con la palma aperta e le dita tese l'ampiezza e la diffusione della retorica.

5 (A., II, 124 + 131). Alessandro, *sopra Arist.*, p. 3; Ald., 1, p. 1, 8 Wal.

« La dialettica è la scienza del discutere bene. »

6 (A., 50, P., 6). Plut., *St. rep.*, p. 1034 F.

* Zenone raccomandava l'insegnamento della dialettica, come quella che mette in grado di scoprire e confutare i sofismi.

7 (A., 49, P., 5). Stob., *Ecl.*, II, 2, 12.

Le arti dei dialettici sono come misure di precisione adoperate per la paglia o per il letame, invece che per il frumento o per altre derrate di pregio [a].

a) Il Pearson affaccia l'opinione che questo frammento appartenga a uno scritto polemico diretto contro i Megarici (Alexino specialmente). Aggiunge poi

che, se si escludesse il tono polemico, bisognerebbe intendere il testo secondo il pensiero di Aristone. In ciò mi sembra difficile consentire col dotto filologo inglese. Aristone ha un assoluto disprezzo per la dialettica: la considera come inutile, rassomigliandola ai ragnateli, mirabili di artificio ma privi di utilità (A., 351 = DL, VII, 160, e A., 391 = Stob., *Ecl.*, II, 24, 8), o al fango delle vie, che serve solo a inzaccherare i passanti (A., 393 = Stob., *Ecl.*, II, 23, 15), e paragonando i profondi dialettici a mangiatori di gamberi, che per poca polpa si affannano attorno a un mucchio di ossi (A., 392 = Stob., *Ecl*, II, 22, 22). Per Zenone, invece, la dialettica è una cosa seria, una disciplina importante e indispensabile al filosofo. Perciò appunto, egli si ribella all'idea che un tale strumento d'indagine sia spesso adoperato per fini molto futili. Badando anche ai frammenti **6** e **9**, si può arguire che il Περὶ λόγου cominciasse in tono polemico: lo studioso doveva esser messo in guardia contro l'abuso e il cattivo uso della dialettica; anche prima di sapere che cosa propriamente essa fosse e come si dovesse esercitare.

8 (I, 68, A, cfr. II, 130). DL, VII, 46.

* La dialettica è necessaria al sapiente e comprende sotto di sè altre virtù: la «mancanza di precipitazione», che è la scienza del quando si debba acconsentire e quando no;

l'«inconfutabilità», che è, nel discorso, la forza di non lasciarsi trarre all'opinione opposta;

la «mancanza di leggerezza», che è l'abito di riportare alla retta ragione i dati dei sensi.

La scienza stessa o è comprensione sicura, o è un abito di accogliere i sensibili in modo che la ragione non abbia niente a mutarvi [a].

Senza lo studio della dialettica il sapiente non può essere sicuro nel ragionamento. Essa insegna a distinguere il vero dal falso, ad accertare i gradi della probabilità, a scoprire le ambiguità. Senza la sua guida, non è possibile procedere metodicamente nell'interrogare e nel rispondere [b].

a) In I, 70 A., è attribuita alla geometria questa definizione zenonea della scienza (Tauro di Sidone, commento alla *Repubblica* di Platone, presso l'anonimo commentatore di Herone, p. 275, Hultsch).

b) Segue in DL un passo, piuttosto confuso, in cui pare che l'attività dialettica sia messa in relazione con la vita morale (la precipitazione nelle affermazioni si estende al campo dei fatti; sicchè tendono alla leggerezza e all'incompostezza coloro che non hanno bene esercitate le percezioni sensibili); ma poi si torna a insistere sulla virtù dialettica del sapiente.

9 (A., 52-54, P., 22). Cic., *pro Mur.*, 61; *Ac. pr.*, II, 66, 113; *Ac. post.*, I, 42; Lattanzio, *Inst.*, III, 4; Agostino,

contra Ac., II, 11; STOB., *Ecl.*, II, 7, 11, p. 112, 1, DL, VII, 121.

* È proprio del sapiente avere percezioni sicure e idee precise. L'opinione, vaga e incerta, non è degna di lui, come l'errore, l'avventatezza, l'ignoranza, il sospetto. Perciò il sapiente non sbaglia, non si pente, non muta avviso.

10 (A., 48, (483), (II, 51), P., 4). ARRIANO, *Epict. diss.*, I, 17, 10 s.

La logica ha una funzione discriminativa e ispettiva e, per così dire, pesa e misura le altre parti della filosofia.

11 (A., 51, P., 3). ARRIANO, *Epict. diss.*, IV, 8, 12.

« Conoscere gli elementi del discorso, di che qualità è ciascuno di essi, e come si adattano gli uni agli altri » [a].

a) Si parla di θεωρήματα τοῦ φιλοσόφου secondo Zenone, le cui parole, a quanto pare, sono citate testualmente. Il PEARSON, p. 57 s., discute la frase τὰ τοῦ λόγου στοιχεῖα, e propende per l'interpretazione antistenica; vorrebbe, cioè, intendere « gli elementi della definizione ». A me sembra che non ci sia ragione di allontanarsi dall'interpretazione più ovvia. Per Zenone, beninteso, il λόγος comprende « ratio et oratio », e perciò gli « elementi » non sono soltanto linguistici, ma anche, e principalmente, di pensiero.

12 (A., II, 52, cfr. I, 56, P., 10). DIOCLE DI MAGN. in DL, VII, 49; SESTO, *adv. math.*, VII, 227.

* Importa avere una norma a cui riferirsi nel giudicare il vero e il falso. Questa norma è la visione percettiva. Perciò la trattazione della dialettica va preceduta da un esame delle nozioni elementari: sensazione, percezione, assenso, esposizione [a].

a) Si tratta dell'ordine tradizionale della materia; e siccome quest'ordine è fondato nella natura della materia stessa, si può ben ritenere ch'esso risalga al caposcuola. La conferma è data da DL, VII, 54 (A., II, 105): « la norma della verità — dicono (gli stoici) — è la visione percettiva, cioè quella che parte dal reale ». Le parole che seguono in DL (« Come dice Crisippo nel secondo libro della Fisica » ecc.) non possono essere intese nel senso che quella definizione del criterio sia di Crisippo. Egli riferiva in quel passo la dottrina più antica.

Tanto è vero, che DL, seguitando, riferisce anche la dottrina personale di Crisippo (il criterio è costituito dal senso e dalla prenozione), esposta da lui nel primo libro del suo περὶ λόγου.

13 (A., 58, II, 53, P., 7). SESTO, *adv. math.*, VII, 228, 236, DL, VII, 45.

« La visione è un'impressione nell'anima » [a].

a) Propriamente: « un'impronta », con metafora derivata dall'imprimere un suggello nella cera. Cfr. n. 16.

14 (A., 62, II, 71 (850), P., 20). AET., *Plac.*, IV, 8, 1: DIOCLE, presso DL, VII, 52; cfr. CIC., *Ac. post.*, 4, 1.

* Sensazione è lo spirito che dalla mente [a] si estende fino ai sensi; ma con lo stesso nome si denota anche la percezione attraverso i sensi, e anche la costituzione degli organi sensorii, e infine, la stessa attività del sensi [b].

Sensazione è recezione per mezzo dell'apparato sensorio, o percezione. Ma sensazione si dice in vari significati: indica l'abito, la facoltà, l'atto. Inoltre, la visione percettiva si compie nella mente stessa; quindi si chiamano sensorii gli spiriti intellettivi [c] che dalla mente si estendono fino agli organi.

a) Ἡγεμονικόν, che a volte dobbiamo tradurre con « ragione », è opportuno sia reso con « mente » nella descrizione dei fatti conoscitivi. Comunque, è bene tener presente che anche qui gli Stoici intendono l'anima nella sua essenza e funzione più alta, o, come essi dicono « principale ».

b) L'ambiguità nell'uso della parola αἴσθησις non può non attribuirsi a Zenone (non credo che si possa sottilizzare, come fa il Pearson, sulle parole di Cicerone « quod... erat sensu comprehensum, id ipsum sensum appellabat ». Se egli avesse avuto cura di trovare una terminologia più distinta e precisa, i suoi successori non l'avrebbero abbandonata. I chiarimenti ch'essi danno servono a giustificare il loro ossequio verso la tradizione della scuola.

c) Non sappiamo se di πνεύματα νοερά Zenone si occupasse più di proposito nell'opera Περὶ ἀνθρώπου φύσεως. Comunque, la sua teoria della conoscenza non poteva farne a meno.

15 (A., 61). CIC., *Ac. post.*, I, 40.

Alle visioni date dai sensi si unisce il consenso dell'anima: consenso volontario e libero.

16 (A., 55 + 59, cfr. II, 60, P., 11). Sesto, *P. H.*, II, 4 + *adv. math.*, VII, 248 [a].

« La visione percettiva proviene da cosa reale, e in conformità del reale stesso s'imprime a guisa di suggello, ed è tale quale non potrebbe essere, se provenisse da cosa inesistente. »

a) Poichè non può esser dubbia l'autenticità di questa definizione, divengono superflue le altre testimonianze dell'Arnim, specialmente Cic., *Ac. pr.*, II, 18, che è semplice traduzione letterale. Al pari della φαντασία καταληπτική Zenone dovè definire altri concetti logici (κατάληψις, ἀκαταληψία ecc.)? Cfr. n. **21**. Da Galeno, *de opt. doct.*, I (= A. 57) si ricava soltanto che Zenone usava quei termini. Lo Zeller (III [4], 1, p. 73_8, 74_1) ritiene che a Zenone si debba attribuire anche la spiegazione attribuita a Cleante in Sesto, *adv. math.*, VII, 228, 372, VIII, 400 (= A., I, 484), mentre Crisippo avrebbe introdotto la spiegazione τύπωσις = ἑτεροίωσις (A., II, 56, cfr. Zeller, l. c., 74_2).

17 (A., II, 69; cfr. II, 97). Sesto, *P. H.*, 242, *adv. math.*, VII, 426 (= VIII, 85) [a], cfr. XI, 183.

« Reale *(hyparchon)* è ciò che muove la visione percettiva. »

a) L'insistenza di Sesto sul « circolo vizioso » mostra che questa definizione non si può separare da quella della καταληπτικὴ φαντασία nello stesso Zenone.

18 (A., II, 61). DL, VII, 51.

* Le visioni, alcune sono sensitive, altre no. Sensitive quelle che si ricevono attraverso i sensi e gli organi sensorii: non sensitive quelle che si hanno per il lavoro proprio del pensiero, come avviene degli esseri incorporei e di oggetti puramente intellettivi. Le visioni sensitive, alcune avvengono per azione di cose esterne reali, a cui la mente si piega e consente; altre, invece, sono soltanto parvenze che si formano come se provenissero da cose reali esistenti.

Le visioni si distinguono anche in razionali e irrazionali; le prime sono degli esseri razionali, le altre degli animali irrazionali. Le razionali si denominano « concetti », le altre non hanno un nome speciale. Inoltre, alcune sono « scientifiche », altre « volgari »; una stessa figura, per esempio, da un artista si vede in un modo, da un profano in un altro.

19 (P., 8; om. A.). STOB., *Ecl.*, I, 50, 21; AET., *Plac.*, IV, 8, 9.

I sensi non ingannano, ma le visioni mentali sono alcune veraci, altre fallaci.

19 bis (A., II, 65, p. 25, 25-29). SESTO, *adv. math.*, VII, 246 [a].

* Nè vere nè false sono le visioni generali; giacchè le specie hanno certe qualità che i generi non hanno; per esempio, gli uomini si dividono in greci e barbari, ma l'uomo in genere non è nè greco nè barbaro; altrimenti una di queste qualità dovrebbe trovarsi necessariamente in ogni specie di uomo.

a) Ritengo che possa farsi risalire a Zenone almeno questa parte della complicata teoria riferita da Sesto (A., II, 65) sulle varietà (διαφοραί) della φαντασίαι. Sesto dice di riportare solo alcune di queste differenze, e cioè: 1. probabili, improbabili, probabili e improbabili, nè probabili nè improbabili; 2. vere, false, vere e false, nè vere nè false; 3. le vere suddivise in percettive e non percettive (forse da correggere con l'aiuto di ALESSANDRO, *de an.*, 71, 10 Bruns = A., II, 70). Cfr. ZELLER, III, 1, p. 80_4, sulla fine della p. 81.

20 (A., II, 84-88). DL, VII, 52, cfr. SESTO, *adv. math.*, VIII, 56, 409, IX, 393-395.

* La percezione avviene o per via dei sensi (per esempio, la percezione del bianco e del nero, del ruvido e del liscio) o per via di ragione, come è delle conclusioni per mezzo di dimostrazione (per esempio: che gli dèi esistono e provvedono). La dimostrazione, benchè sia immateriale, può produrre una visione e una percezione. Come il maestro di ginnastica o di scherma, a volte prende le braccia dell'allievo e le regola, e insegna a fare certi movimenti; a volte, invece, tenendosi a distanza e movendosi a regola d'arte, si offre come modello da imitare, così delle cose « immaginabili » alcune vengono a contatto con la mente e toccandola, per così dire, producono in essa l'impressione (a questo modo si ha, per esempio, la visione del bianco e del nero e, in genere, di tutto ciò che è corporeo), altre sono per loro natura tali che la mente riceve l'impressione non da esse, ma per mezzo di esse (in tal modo agiscono gli enunziati, che sono incorporei).

Le cose si pensano o per incidenza fortuita, o per simiglianza, o per analogia, o per trasposizione, o per composizione, o per opposizione [a]. Per incidenza le sole cose sensibili, per esempio, da un ritratto si ha l'immagine mentale di Socrate. Per analogia, o per via di proporzione: per aumento si pensa, poniamo, Tizio e il Ciclope, e per riduzione, un pigmeo; e anche il centro della terra si pensa per analogia, partendo dalle piccole sfere sensibili. Per trasposizione, si pensa un mostro che abbia gli occhi sul petto. Per composizione, si ebbe l'idea del centauro. Per opposizione, si pensa la morte.

Certe cose si pensano per transizione o passaggio [b], come gli enunziati e lo spazio; altre per eliminazione, per esempio: un monco.

Il giusto e il bene si pensano per natura [c].

a) Sesto ci dà una ripartizione più metodica, elaborata cioè in un periodo più recente, forse da Crisippo: «ogni intellezione avviene da sensazione o non senza la sensazione, e avviene da incidenza o non senza incidenza». Ciò che qui (*adv. math.*, VIII, 56) è detto «incidenza» (περίπτωσις), altrove (ibid., IX, 393) è detto «accostamento» (ἐμπέλασις).

b) L'idea di spostamento o trasporto è in relazione col concetto stoico del moto. Cfr. A., II, 492.

c) L'idea del giusto e del bene non si potrebbe spiegare nè come prodotta direttamente da un'impressione sensibile, nè come suggerita per uno qualsiasi dei procedimenti sopra indicati; perciò deriverebbe direttamente dalla ragione conforme a natura. Non so come ciò possa conciliarsi con l'affermazione di Cicerone, *de fin.*, III, 33 (= A., III, 72), che la nozione del bene si formi per analogia («collatione rationis»). Tanto meno appare chiaro il nesso di questa dottrina con quella crisippea del bene considerato come corporeo (A., III, 83, 84). Ma Crisippo dovette apprendersi a quel partito disperato, per eliminare le incoerenze o contradizioni del sistema. La dottrina di Zenone aveva, anche qui, un carattere più ingenuo: ámmetteva, cioè, che l'ὁρμή necessaria per la ricerca e l'acquisto della verità (vedi n. 35) potesse produrre delle φυσικαὶ ἔννοιαι per un lavorio interiore del λόγος, una specie di riconoscimento che il soggetto fa di se stesso come partecipe di una legge di natura.

21 (A., 60 + 63 + 66; P., 8, 9, 20, 17, 21, 33). Cic., *Ac. post.*, I, 41 + *Ac. pr.*, III, 144.

Non tutte le immagini mentali sono attendibili, ma solo quelle che presentano una certa evidenza e si possono riportare alla realtà. Una immagine siffatta, quando si contempla in se stessa, è «comprensibile» (καταληπτόν); quando si ac-

cetta e si riconosce (come reale), abbiamo la « comprensione » (κατάληψις) cioè l' « afferrare » la realtà. « Senso » si dice per indicare ciò che si comprende per via dei sensi. Se poi il senso è compreso in modo così certo da non potere più essere smosso per opera della ragione, esso è « scienza »; se no, è « ignoranza ». L' « opinione » è una comprensione malferma, mista di elementi falsi e ignoti.

Per mezzo dei sensi la natura ci offre le « nozioni delle cose » e la « norma della scienza », in quanto che insieme con le nozioni vengono i principii e il metodo.

Con la mano aperta e le dita tese Zenone indicava l'immagine mentale; poi curvava un poco le dita, e con ciò rappresentava l'assenso; poi stringeva le dita e chiudeva il pugno, per raffigurare la comprensione. Infine, accostando la mano sinistra e con essa abbracciando e stringendo fortemente quel pugno, diceva « Così è la scienza » [a].

a) Per questi gesti caratteristici di Zenone cfr. n. 4.

22 (A., 67-69, II, 90, P., 15, 17, 18). Cic., *Ac. post.*, I, 41; *Tusc.*, IV, 15; Sesto, *adv. math.*, VII, 151; Stobeo, *Ecl.*, II, 73, 19 e 111, 20.

* Strettamente connesse tra loro sono la scienza e l'opinione, e sul confine di entrambe, la comprensione. Se la comprensione è salda e sicura, sì che nessun argomento dialettico possa scuoterla, essa è scienza; se debole e incerta, è ignoranza [a].

Tra scienza e ignoranza è l'atto comprensivo [b], che è moralmente indifferente [c].

a) In Cicerone « inscientia », nelle fonti greche δόξα. Ma giustamente nota il Pearson (18, p. 70) che opinione e ignoranza per Zenone sono la stessa cosa. Vedi Zeller, III⁴ 1, 77_2.

b) « Comprehensio » dice qui Cicerone, che evidentemente procura di eliminare l'equivoco a cui può dar luogo il vocabolo κατάληψις, con cui può essere denotato tanto l'atto quanto il prodotto dell'atto, il « comprehensum ». La posizione dell'atto comprensivo sul confine tra il sapere e l'ignoranza è chiarita egregiamente dallo Zeller, l. c., 85_2.

c) « Eamque neque in rectis neque in pravis numerabat ». Era naturale che Zenone ne facesse un ἀδιάφορον, se, per acquistare un valore morale, la comprensione aveva bisogno dell'assenso. Cfr. anche il n. 9 per il nesso tra sapienza e virtù.

23 (A., 71, P., 16). DL, VII, 23.

Non c'è cosa che più della presunzione sia estranea alla comprensione delle scienze [a].

[a] Ricorre qui il termine οἴησις, di cui il PEARSON (15, p. 68) credeva che Zenone avesse fatto uso nel senso di δόξα. Ma è possibile ammettere che la terminologia di Zenone venisse, senza motivo, alterata in questo punto, mentre si è conservata religiosamente in tanti altri casi? E poi, se quella sostituzione fosse avvenuta, per quale miracolo si sarebbe conservato il termine zenoneo nella fonte di Diogene? Aggiungasi che la δόξα, come è intesa nel n. 22 e altrove, è su per giù la δόξα platonica; sicchè non si capirebbe perchè Zenone dovesse cercare per essa un altro vocabolo. Anche l'Arnim (stando all' indice dell'Adler) ha inteso come il Pearson. Pure doveva metterlo sull'avviso Cicerone che, oltre l'«opinio», ha l'«opinatio», e di quest'ultima dice (*Tusc.*, IV, 26 = A., III, 427): «est iudicatio se scire quod nesciat».

24 (A., II, 136). DIOCLE M., in DL, VII, 55.

* La teoria dialettica prende le mosse dallo studio della voce.

25 (A., I, 74, II, 138 s.). DL, VII, 55; ORIG., *c. Cels.*, II, 72; EUST., *ad. Hom.*, p. 1158, 37.

«La voce non è altro che aria percossa.»

26 (II, 143 s.). VARR., *de L. L.*, VI, 56; GALENO, *in Hip. de hum.*, vol. XVI, 204 K.; *in Hipp. Edip.*, XVII, 757.

* La voce umana diviene linguaggio, quando si associa alla ragione e alla coscienza.

27 (II, 135). GALENO, *in Hip. de med. off.*, XVIII, B 649 K.; SESTO, *adv. math.*, VIII, 275.

* L'uomo differisce dall'animale non per la voce e la parola (cornacchie, pappagalli e gazze pronunziano voci articolate), ma per il discorso interiore, quello per cui distinguiamo gli elementi razionali concordi o ripugnanti tra loro, e procediamo alle operazioni di divisione e composizione, analisi e dimostrazione.

28 (A., II, 146). ORIGENE, *c. Cels.*, I, 24.

* Gli elementi originali del linguaggio sono naturali, in quanto le prime parole volevano coi suoni rappresentare le cose.

29 (A., II, 168). AMMON., *in Arist. de interp.*, 17, 24.

* Tra il concetto e la cosa reale c'è l'enunziabile [a].

a) Ho introdotto questo termine per rendere il λεκτόν, visto che nè «denominazione», nè «espressione verbale» potrebbero rendere il concetto. Infatti l'uno e l'altro termine implicherebbe la φωνή, mentre il λεκτόν precede l'espressione e la determina; è cioè il rapporto tra la cosa e l'idea. La definizione del λεκτόν è inclusa nel n. **33**.

30 (A., II, 170). SESTO, *adv. math.*, XI, 224.

L'enunziabile è incorporeo (astratto), e perciò si può apprendere [a].

a) Quest'idea è ribadita nel n. **32**.

31 (A., II, 187). SESTO, *adv. math.*, VIII, 70.

Nell'enunziabile ha luogo il vero e il falso.

L'enunziabile si produce in conformità della visione razionale; ed è razionale la visione che si presta ad essere espressa con parole [a].

a) Propriamente: «in conformità della quale si può presentare col discorso la cosa veduta», cioè: traducibile in termini verbali.

32 (A., II, 195) [a]. SESTO, *adv. math.*, VIII, 10 + 88 (85).

Veri possono essere alcuni dei sensibili e degl'intelligibili; ma dei sensibili (si può dire che sian veri) non direttamente, bensì con riferimento agl'intelligibili loro attigui [b].

« Vero è un reale e opposto a qualcosa; falso è un irreale ed opposto a qualcosa » [c].

Codesto è un giudizio [d], e perciò essendo incorporeo, è intelligibile [e].

a) Il Mutschmann nella sua edizione cita II, 214, ma quel frammento riguarda più che altro la definizione dell'ἀντικείμενον (SESTO, l. c., 89).

b) Vedi ZELLER, III[4], 1, 78[4].
c) Per questa non chiara dottrina cfr. ZELLER, III[4], 1, 79[1].
d) Con qualche esitazione ho adottato questo termine come il meno improprio a tradurre ἀξίωμα.
e) Vedi sopra, n. 30.

33 (A., II, 166; cfr. 181). SESTO, *adv. math.*, VIII, 113 + 69-74; DIOCLE M. presso DL, VII, 63; FILONE, *de agr.*, § 139.

« Giudizio è ciò che è vero o falso. » Il giudizio entra nella categoria degli enunziabili, un *quid medium* tra il segno esterno, ch'è la voce, e l'oggetto indicato[a]. Vale a dire l'enunziabile è il significato[b], ed è un incorporeo che intercede tra due corporei. Il vero e il falso si applica non a qualsiasi enunziabile, ma solo a quello perfetto, che è il giudizio.

a) τὸ τυχὸν, propriamente « quello che capita », un oggetto qualsiasi.
b) σημαινόμενον.

34 (A., II, 132)[a]. SESTO, *adv. math.*, VII, 30-45.

Tra il « vero » e la « verità » c'è differenza, nella sostanza, nella conformazione e nel valore. Nella sostanza: la verità è concreta[b], il vero è astratto. Questa distinzione si spiega così: il vero è un giudizio, il giudizio è un enunziabile, quindi incorporeo. D'altra parte, la verità pare sia la scienza che afferma tutti i veri, ma la scienza non è che un modo di essere della ragione[c], come il pugno si considera un modo di essere della mano, e la ragione è concreta, quindi la verità nel suo genere è concreta. Quanto alla composizione, il vero è pensato come uniforme e semplice per natura, per esempio, in questo momento « è giorno » e « io discorro »; laddove la verità, essendo come una scienza, è « sistematica »[d] e si concepisce come un aggruppamento di più elementi. Alla stessa guisa come altro è il popolo e altro è il cittadino, e popolo è la riunione di molti cittadini, laddove il cittadino è individuo; analogamente differisce la verità dal vero, e la verità somiglia al popolo, il vero al cittadino; perchè l'una è composta e l'altro è semplice.

Rispetto al valore poi, sono distanti tra loro, in quanto il vero non sempre è connesso alla scienza (tanto che l'inetto, lo sciocco, il pazzo dice a volte qualcosa di vero, ma non ha la scienza del vero); la verità, invece, si considera come scienza, onde chi la possiede è sapiente (cioè ha la scienza dei veri) e non mai mente, neppure se dice il falso, perchè lo enunzia non per malizia, ma per accorgimento. Come, per esempio, il medico che dice qualcosa di falso per la guarigione del malato, o fingendo di dargli un farmaco, non glielo dà; dice, sì, il falso, ma non mente, perchè quell'espediente per lui è diretto alla salvezza del malato; e come i più abili condottieri, per la tranquillità dei loro soldati, inventano lettere giunte dagli stati alleati, dicono, sì, il falso, ma non mentono, perchè non lo fanno con cattiva intenzione; e come il maestro di lingua, dando un esempio di solecismo, enunzia, sì, un solecismo, ma non per questo è in colpa di commettere solecismi, perchè la cosa non gli capita per ignoranza del discorso corretto: così il sapiente, cioè colui che possiede la scienza del vero, dirà qualche volta il falso, ma non mai mentirà, perchè non ha l'animo consenziente al falso. Che poi il falso debba giudicarsi non dalla semplice enunciazione verbale, ma dalla disposizione d'animo di chi lo dice, si può argomentare dagli esempi qui appresso [e]. Cavafosse si dice tanto chi apre le tombe per spogliare i cadaveri, quanto chi scava la terra per seppellire i morti; ma il primo è punito, in quanto opera con perversa intenzione; l'altro, invece, è anche pagato per il suo lavoro, per la ragione opposta. È manifesto, dunque, che c'è molta differenza tra dire il falso e mentire, in quanto l'una cosa proviene da mente accorta, laddove il mentire è frutto di animo cattivo.

a) L'Arnim ha decurtato il testo di Sesto. Io mi attengo al testo integrale.

b) Nella terminologia stoica «è corpo». Però è da tener conto delle differenti accezioni del termine σῶμα, per cui basterà dare un'occhiata all'indice dell'Adler. In questo luogo non si può intendere il τριχῇ διαστατόν, ma piuttosto, σῶμα è nel senso di οὐσία, entità reale.

c) Propriamente «il principale (ἡγεμονικόν, cfr. n. 14, nota 2) in una determinata condizione (πὼς ἔχον)». Sul commento di Seneca, *ep.*, 117 a questo principio, vedi Zeller, l. c., p. 88_2-89.

d) Συστηματική, cioè «compositiva», risultante, come spiega dopo, da una raccolta (ἄθροισμα) di nozioni vere.

e) Abbiamo la prova che Sesto riassume saltuariamente: degli esempi promessi uno solo è nel suo testo. — Per le cose qui trattate cfr. anche A., III, 554 s.

35 (A., II, 102-104). CIC., *Ac. pr.*, II, 26; PLUTARCO, presso OLIMPIODORO, *in Plat. Phaed.*, p. 155, 29-156, 11 Norvin; CLEM. ALEX., *Strom.*, VI, 14.

La ricerca è uno stimolo a percepire la realtà seguendo certi indizi. Essa termina nella percezione giusta. Il suo fine è l'acquisto, che è il trovare per via di ricerca (distinto dal trovare per caso). Se, cercando, non si trova il vero, vuol dire che la ricerca non è finita.

36 (A., 64, P., 14). SESTO, *adv. math.*, VII, 373.

«La memoria è accumulamento[a] di percezioni.»

a) Propriamente «un far capitale». È intesa la memoria dinamica, non la statica che sarebbe un «deposito» o un «serbatoio»; perciò θησαυρισμός, non θησαυρός.

37[a] (A., 73 e II, 93-97, P., 12). Varie fonti[b].

«L'arte è una costruzione da percezioni provate e accordate tra loro per uno scopo d'utilità pratica»[c].

a) Questo frammento risale forse alla τέχνη? Vedi, XIV 1 F.

b) Propriamente «per uno dei fini utili alla vita». Un'altra definizione (A., 72, P., 13) attribuita a Zenone dallo scoliasta di Dionisio Trace, è probabilmente di Cleante. Cfr. A., 490.

c) La tradizione più attendibile è in OLIMPIODORO, commento al *Gorgia*, pagina 53 s.; LUCIANO, *Paras.*, 4; QUINTILIANO, *inst. or.*, II, 17, 41; ma poca differenza è in altri testi riferiti o menzionati dall'A.

38 (Cfr. A., II, 83; cfr. P., 28). AET., *Plac.*, IV, 11, DL, VII, 61.

«Il concetto è una visione mentale dell'animale razionale»[a].

a) Questo passo è citato incidentalmente dal P., ed è trascurato dall'A. Ci vuole poco, mi sembra, a vedere che esso si lega strettamente col frammento conservato da Stobeo (**39**). Basti confrontare con questo le parole di DL ἐννόημα δέ ἐστι φάντασμα διανοίας, οὔτε τι ὂν οὔτε ποιόν, ὡσανεὶ δέ τι ὂν καὶ ὡσανεὶ ποιόν.

39 (A., 65, P., 23). Stobeo, *Ecl.*, I, 136, 21; cfr. Aet., *Plac.*, I, 10, 5; DL, VII, 61.

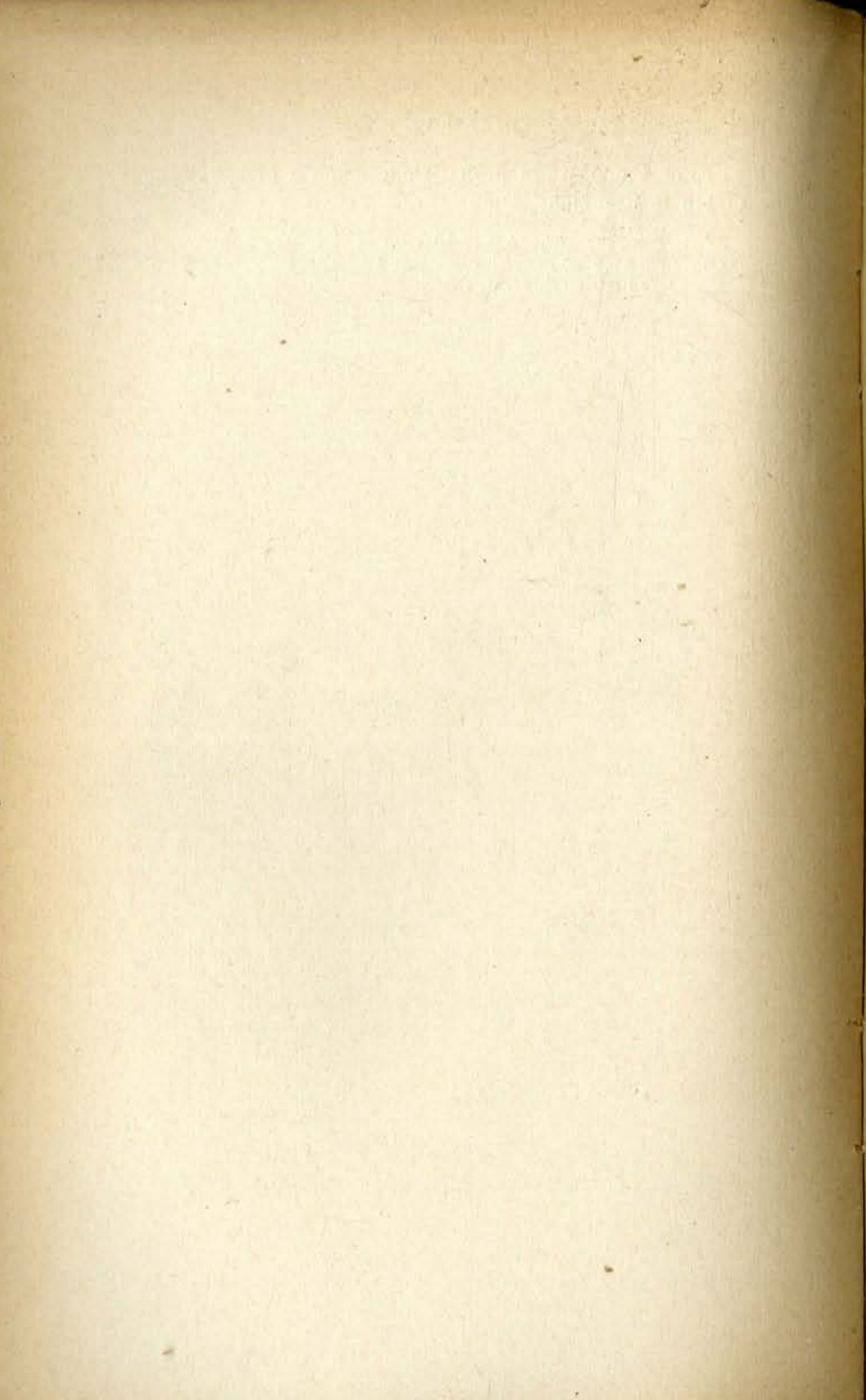
« I concetti non sono nè entità nè qualità, ma immagini mentali aventi una quasi-qualità. Sono quelli che gli antichi chiamavano « idee ». Infatti si può parlare d'idee per ogni cosa che ci si offra in forma di concetto, per esempio: di uomini, di cavalli e in genere di tutti gli animali e di tutti gli esseri di cui si dice che abbiamo le idee. Le idee non hanno una loro esistenza a sè; siamo noi che partecipiamo alla formazione dei concetti e troviamo i termini del linguaggio, i così detti « appellativi » [a].

[a] Propriamente « nelle denominazioni (o « negli appellativi ») noi c'imbattiamo », cioè: qualcosa che agisce fuori di noi ci fa applicare i vocaboli rispondenti ai concetti. La difficoltà di quest'ultimo passo (« ultimum enuntiatum non intelligo » A.; e non lo intende neppure il Peterson, *Philosophiae Chrysippeae fundamentum*, Hamburg, 1827, p. 79: « in casus, vero, quos appellativa cognominant, nos incidere »; vedi, inoltre, P., p. 74 s. e Zeller, III[4], 1, p. 80-81) dipende dall'uso speciale della parola πτῶσις, che qui non è il « caso » grammaticale, ma il « vocabolo » in genere. Cfr. A., II, 153, dove la proposizione ἄνθρωπος ἔστι (non ἄνθρωπός ἐστι, come si legge nell'A.!) è dichiarata ambigua, εἴτε τὴν οὐσίαν, εἴτε τὴν πτῶσιν εἶναι σημαίνει (cioè: non si sa se l'esistenza è affermata per il vocabolo o per l'uomo). Così pure in Sesto, *adv. math.*, XI, 29 κύων è una voce che ha parecchie πτώσεις, cioè in quella voce vengono casualmente a coincidere vocaboli diversi (omonimi secondo noi, συνώνυμα per gli antichi). Lo stesso Sesto, *adv. math.*, VIII, 84, ci offre anche un esempio del derivato πτωτικός, dicendo che Σωκράτης è uno πτωτικόν, cioè può esser considerato come semplice elemento verbale. Nella nota a p. 91_1 lo Zeller, l. c., non tenne conto che πτῶσις si usava anche per il nominativo. Sono stato tentato di attribuire a Zenone il frammento A., II, 164, in cui si risponde all'obiezione dei Peripatetici (« da che cosa cade il nominativo, perchè si abbia il diritto di chiamarlo caso? »): « dal concetto che è nell'anima cade anch'esso. Quando vogliamo significare il concetto di Socrate che abbiamo dentro di noi, pronunziamo il nome di 'Socrate'. Come lo stilo, lasciato cadere dall'alto e andato a conficcarsi nella tavoletta, noi diciamo che 'è caduto', la sua è una caduta 'a piombo' o 'diritta', allo stesso modo noi riteniamo che il nominativo è 'caduto' dalla mente, ed è 'retto', perchè serve di modello nell'eloquio orale ».

40 (A., II, 214). Sesto, *adv. math.*, VIII, 89.

« Opposte sono (due proposizioni), se l'una ha in più dell'altra la negazione, come per esempio, alla proposizione

« è giorno » è opposta la proposizione « non è giorno », che ha in più la negazione « non » [a].

a) Il resto, riprodotto nell'A., è la confutazione da parte dello scettico. Sulla dottrina degli opposti e dei contrari, desunta da Aristotele, cfr. PETERSEN, l. c., 181 ss. Cfr. anche i frammenti A., II, 172-176.

IV - V

L'UOMO E L'UNIVERSO

IV. Περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου.
(V. Περὶ ὁρμῆς ἢ περὶ ἀνθρώπου φύσεως).

Introduzione.

L'opera di Zenone περὶ ὁρμῆς ἢ περὶ ἀνθρώπου φύσεως non è a noi nota se non dal catalogo degli scritti zenonei presso Diogene Laerzio. Tuttavia, non sarà troppo arrischiato il supporre che ad essa debbano riportarsi due passi, di cui uno (n. **30**) è citato come appartenente a un'opera περὶ ἀνθρώπου φύσεως, l'altro (n. **11**) è riportato da un'opera περὶ φύσεως. Nel ricostruire la fisica di Zenone (c. VIII, *introduzione*) accenno al fatto che per questo secondo passo noi ci troviamo dinanzi a una citazione incompleta. Integrandola come io propongo, abbiamo in tutto due frammenti dello scritto περὶ ἀνθρώπου φύσεως, che differisce dal titolo catalogato in DL solamente perchè lì, come abbiamo ora veduto, precedono le parole περὶ ὁρμῆς ἢ [1].

Il contenuto dei due frammenti ci permette di fare ancora un passo avanti. Essi ci portano nel cuore della celebre dottrina del

---

[1] Il Pearson, p. 29, cita l'opinione del Fabricius, che nel passo di DL proponeva di leggere περὶ ὁρμῆς η' (cioè otto libri! troppi per l'argomento e troppi per Zenone, senza dire che in questo catalogo mancano quasi sempre le indicazioni del numero dei libri) e identificava περὶ ἀνθρώπου φύσεως con περὶ φύσεως. Alla quale ipotesi giustamente il Pearson oppone che un περὶ φύσεως non poteva essere un'opera antropologica.

vivere secondo natura; e il fondamento della dottrina vi è cercato nelle mirabili relazioni tra la vita dell'uomo e la vita del mondo. Contenuto, adunque, antropologico, psicologico e morale; a cui non poteva essere estranea la trattazione dell'ὁρμή. Questa considerazione, da una parte giustifica il doppio titolo dato da DL, dall'altra ci spiega come mai non si trovi nell'elenco delle opere di Zenone uno scritto speciale sull'ὁρμή, laddove Cleante avrebbe composto su questo argomento un trattato in due libri.

Riprendendo in esame il catalogo di DL, non si può non esser colpiti dal fatto che il titolo or ora preso in esame segue immediatamente a un altro, περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου, per il quale è quasi impossibile immaginare una materia diversa da quella a cui abbiamo accennato. Varie ipotesi si possono fare:

a) DL con le parole περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου non ci dà un titolo, ma con parole sue accenna al contenuto dell'opera il cui titolo segue immediatamente;

b) i due titoli si davano indifferentemente alla stessa opera;

c) uno dei due titoli è proprio dell'opera intera, e l'altro è quello speciale di una parte di essa.

Checchè sia di ciò, mi è sembrato opportuno raccogliere tutto quello che nei frammenti di Zenone e degli Stoici in genere mi è parso che con qualche verisimiglianza possa risalire a quell'opera fondamentale del maestro. Mi sembra molto ovvio che in quell'opera Zenone dovesse trattare della virtù, e anche dovesse esporre la sua teoria dei beni e dei mali e degl'indifferenti. Sugli affetti egli compose uno scritto speciale (VI), e un altro sulla dottrina dei doveri (VII); ma data l'affinità degli argomenti, è chiaro che nel nostro tentativo di riportare i frammenti alle singole opere la possibilità di un equivoco deve considerarsi come presente a ogni passo.

Particolarmente spiacevole è per me il fatto che il materiale di cui disponiamo non ci permette di vedere qualche tratto genuino di Zenone sull'essenza e la funzione dell'ὁρμή [1]. I frammenti raccolti nel terzo volume dell'Arnim ci portano per lo più

---

[1] Sarà probabilmente di Zenone la definizione dell'ὁρμή in CLEM., *Str.*, II, p. 460, POTT. (III, 377 A., om. P.): «moto dell'animo verso qualcosa o da qualcosa». L'inciso «o da qualcosa» indica che sotto il nome generico di ὁρμή è compresa anche l'ἀφορμή: e un concetto così largo è senza dubbio appropriato all'opera che portava nel titolo di termine ὁρμή e lo metteva in relazione con la natura umana.

verso Crisippo, o anche verso più recenti espositori delle dottrine stoiche. Un poco più fortunati siamo per la parte che riguarda la virtù; ma anche lì è piuttosto pericoloso affermare la paternità zenonea di questo o quel frammento. Ho ritenuto perciò opportuno serbare per un'ulteriore elaborazione parecchie pagine che avrei potuto, con molte cautele, inserire in questo saggio.

Frammenti.

1 (132 A., om. P.). Cfr. 125 e 131 A.; GALENO, *Adv. Iulianum*, 4; çfr. ibd. 5 e *methodi med.*, II, 5.

* Caldo, freddo, umido, asciutto: ecco i quattro elementi che, temperandosi a vicenda, costituiscono la buona salute [a]. Ogni malattia proviene da disquilibrio per la prevalenza di uno di detti elementi sugli altri, o per difetto di uno di essi. Sono del pari nell'organismo certi umori umidi o asciutti, e altri caldi o freddi [b].

a) Letteralmente: «La salute è un buon temperamento (*eucrasía*) del caldo, del freddo, del secco e dell'umido». Vedi n. 2.

b) Galeno presenta questa dottrina come comune a Platone, Aristotele e Zenone.

2 (II, 769, 770 A., om. P.). AETIO, V, 30, 5; GALENO, *De temperamentis*, I, 3.

* La vecchiaia deriva da deficienza di calore. Quelli che in vecchiaia hanno più calore degli altri, vivono anche più a lungo [a].

La morte è mancanza di calore e di umidità. Onde gli elementi più vitali sono il caldo e l'umido [b].

a) La dottrina è data da Aetio come comune a Parmenide (manca in *Diels*, *Vors.*[3]) e agli Stoici.

b) Il passo di Galeno continua dicendo che il buon temperamento (*eucrasia*) è, in fondo, prevalenza di calore e umidità. Il che si può tuttavia conciliare col concetto dell'eucrasia come equilibrio dei quattro elementi. Vedi n. 1. La dottrina è presentata da Galeno come comune ad Aristotele, Teofrasto e gli Stoici.

3 (130, II, 766-768 A., 103 P.). Cicerone, *De divinatione*, II, 119, DL, VII, 158; Aetio, V, 24, 4; Tertulliano, *De anima*, 43.

Il sonno consiste in una depressione e in un certo abbandono dell'anima, che quasi vien meno e si butta giù [a].

a) Abbiamo reso il testo di Cicerone. Da DL e da Tertulliano si ricava: «Il sonno è un rilassamento del vigore dei sensi attorno alla mente». Rimane da spiegare in DL: «Le cause delle perturbazioni sono le modificazioni che avvengono nello spirito». Vedi più giù, VI, 6, n. b). Il passo di Aetio è corrotto, ma forse meno di quello che si crede. Pare voglia dire che l'indebolimento del vigore sensorio si riporta in particolar modo alla regione frontale (*mesophryon*) e quindi più in vicinanza della parte principale dell'anima. Ora, questa dottrina si addice a Diogene di Babilonia (vedi III, p. 217, 19 A) piuttosto che a Zenone; per il quale la parte principale dell'anima è nel cuore. Se non che, l'errore in Aetio pare che derivi unicamente dell'aver messo Stratone (che così debba leggersi, invece di Platone, fu osservato già dal Corsini, ed è cosa certa) insieme con gli Stoici. Si veda Teodoreto, *Graec. aff. cur.*, V, 22: «e Stratone (colloca la parte principale dell'anima) nella regione frontale» (*mesophryon*). Cfr. Aet., IV, 5.

4 (136-138 A., 89-91 P.). Galeno, *Hist. phil.*, 24; Tertulliano, *De anima*, 5; Macrobio, *Somm. Scip.*, I, 14, 19; Calcidio, *In Tim.*, 220.

* Che cosa viene a mancare all'animale, quando l'animale muore? Il respiro o il fiato. Ma giustamente anche si dice che al momento della morte il corpo è abbandonato dall'anima. Dunque l'anima è il fiato, o il respiro, lo spirito naturale ingenito nel corpo, cioè creato con esso. E l'anima è materiale [a]; chè non potrebbe, del resto, un elemento immateriale venire a contatto di un elemento materiale, nè staccarsi da esso.

a) La terminologia stoica è viziata qui da un equivoco: *soma* significa il corpo organico dell'animale, e *soma* significa anche essere corporeo, o materiale, in genere.

5 (145 A.). Temistio, *De anima*, fr. 68, II, p. 30, 17 Spengel.

* L'anima compenetra interamente il corpo, sicchè non può separarsi da esso senza distruggerlo [a].

a) Temistio combatte la concezione ingenua e materialistica di coloro (Stoici posteriori) che immaginavano l'anima come uno spirito o una materia capace di

spostamento locale e quindi di uscire all'occorrenza dal corpo producendo la morte. Se esce — egli domanda — perchè non rientra? E trova più logico Zenone per aver pensato a un'intima fusione dei due elementi della vita animale.

6 (134, 135 A., cfr. II, 773-775; 85, 86 P.). DL, VII, 156 s.; Cicerone, *Tusc. Disp.*, I, 19; Nemesio, *De nat. hom.*, 2; *Commenti a Lucano*, IX, p. 295, Usener.

* La sostanza dell'anima è fuoco [a].

L'anima si definisce: spirito fornito di calore e pervaso dal fuoco [b].

a) Si vedano i passi intorno all'origine dell'anima, nn. **8** e **13**.

b) Probabilmente «spirito fornito di calore» (*pneuma enthermon*) e «spirito pervaso dal fuoco» (*pneuma diapyron*) sono espressioni sinonime, usate in momenti diversi. La definizione che si legge in Aetio, IV, 3, 3 (II, 779 A.), «spirito intelligente caldo» pare una conseguenza necessaria della dottrina zenonea, ma può essere stata formulata più tardi.

7 (140 A.). Galeno, *De plac. Hipp. et Plat.*, II, 8.

Il sangue è l'alimento dell'anima, che per sua natura è spirito.

8 (126, 127 A., 105, 84 P.). Varrone, *De lingua Latina*, V, 59; Rufo di Efeso, *De partibus hominis*, p. 44.

Il seme onde germoglia la vita animale è fuoco, e in pari tempo, è anima e intelligenza.

Il calore animale s'identifica con lo spirito vitale.

9 (139 A., 88 P.). Longino presso Eusebio, *Praep. Ev.*, XV, 21, 3; Teodoreto, *Gr. aff. cur.*, V, 27.

L'anima è un'esalazione del corpo solido [a].

a) «Solido» (*stereòn*) è detto evidentemente per contrapporre questo corpo all'anima, che per gli Stoici è corpo anch'essa. Non avendo un termine per indicare il corpo gazoso, Zenone ricorse alla parola *anathymiasis*, «esalazione», che già si trovava in Eraclito (Fr. 12 Diels — cfr. Zenone, 141 A.). Il rapporto con la teoria eraclitea era riconosciuto espressamente da Cleante (519 A. = 141 A.). Il testo di Ario Didymo (*Fragm. phys.* 39, p. 470, Diels), che c'informa di tutto questo,

fa nascere il sospetto che nella definizione riferita da Longino e da Teodoreto manchi una parola. Esso infatti parla di «esalazione sensitiva» (αἰσθητικὴ ἀναθυμίασις, secondo la sicura emendazione del Wellmann), e spiega: «la chiama sensitiva, perchè la parte principale di essa è suscettibile di modificazioni per opera del mondo esterno attraverso il tramite dei sensi». Qualcosa di simile si ricava da uno scolio omerico, *Il.*, XVI, 857 (II, 778 A.); salvo che esso parla di esalazione «emanante dalle parti liquide del corpo» (ἐκ τῶν τοῦ σώματος ὑγρῶν ἀναδιδομένη) e così pare che si accosti alla dottrina svolta nei frammenti II, 781-783 A., in cui l'anima è considerata come evaporazione del sangue. Ora, questa teoria sarà certamente stoica, ma non di Zenone, perchè il sangue non si può dire «corpo solido»; e non si può seguire lo Stein, che disinvoltamente corregge «del sangue solido» (στερεοῦ αἵματος) tanto in Longino quanto in Teodoreto (*Psychologie der Stoa*, p. 107. Lo Stein è seguito dal Pearson, ma non dall'Arnim).

10 (123, 124 A., 81, 80 P.). Varrone, *Rerum rusticarum*, II, 1, 3; Censorino, *De die natali*, IV, 10.

Nel rinnovarsi del mondo, il genere umano viene su dal suolo, per l'azione del fuoco divino, cioè della provvidenza di Dio [a].

a) Il Pearson, p. 80, ritiene che anche per Zenone i primi uomini dovevano essere migliori dei loro discendenti; teoria dei «moderni» (νεώτεροι) in Sesto Empirico, *Adv. Math.*, IX, 28, con allusione probabile (vedi Seneca, *Ep.*, 90, 5) a Posidonio, che ritrovava nell'età dell'oro il tipo del re sapiente. La dottrina più antica, conforme a quella del frammento qui riportato, si può forse intravedere nel passo (II, 738 A.) di Cicerone, *De legibus*, I, 24: «... perpetuis cursibus conversionibusque caelestibus exstitisse quandam maturitatem serendi generis humani, quod sparsum in terris atque satum, divino auctum sit animorum munere: cumque alia quibus cohaererent homines, e mortali genere sumpserint, quae fragilia essent et caduca, animum esse ingeneratum a Deo». In questo passo, s'intende, non mancano elementi inconciliabili con la dottrina stoica; cfr. n. 4.

11 (176 A., 45 P.), Aetio, I, 27, 5; Stobeo, *Ecl.*, I, 5, 15, p. 78, 18; Teodoreto, *Gr. aff. cur.*, VI, 14 [a].

Il destino è la forza che muove la materia in modo uniforme e costante, sicchè si può chiamare indifferentemente «provvidenza» e «natura» [b].

a) La citazione è dell'opera περὶ φύσεως, ma credo si tratti di un errore; cfr. l'*Introduzione*, n. 1, p. 43.

b) A questa definizione si accosta quella che l'Arnim ha accolta nel fr. 175 (=DL, VII, 149), ma che manifestamente appartiene a un periodo più recente nella tradizione della scuola stoica: «la serie delle cause, o la ragione secondo la quale il mondo si svolge e si governa». La prova è fornita da Teodoreto, che

nel luogo sopra citato continua così: «i successori di lui (Zenone), invece, affermarono che il destino è la ragione delle cose che nel mondo sono amministrate dalla provvidenza, e ancora, in altri scritti, chiamarono il destino la serie delle cause». Cfr. II, 917 A. È facile vedere che «serie delle cause» (εἱρμὸς αἰτιῶν) è tutt'uno con ciò che Diogene nel luogo citato chiama propriamente «ragione intrecciata o complicata» (αἰτία εἰρομένη); ma questa di Diogene è quasi certo la formula genuina, perchè si presta al prediletto giuoco della falsa etimologia, accostando *heimarmène*, il destino, ad *eiromène*, intrecciata o infilata.

12 (174 A.). DL, VII, 149.

Poichè esiste la provvidenza, esiste anche la mantica [a], che è un'arte fondata sull'osservazione degli eventi [b].

a) Questa *divinatio* largamente trattata dagli Stoici posteriori non fu trascurata da Zenone. La testimonianza di Cicerone, *de divin.*, I, 6 (SVF, I, 173 A.) è notevole: Zenone, *in suis commentariis* avrebbe sparso i semi di quella dottrina. Come dovremo intendere *in suis commentariis*? Nell'elenco delle opere di Zenone presso DL troviamo il titolo περὶ σημείων, che pare adatto a un'opera sulla divinazione, se teniamo conto della definizione presso Stobeo, *Ecl.*, II, 13 W (SVF, II, 654 A.): «la mantica è la scienza che studia i segni (θεωρητικὴ σημείων) mandati dagli dèi o dai dèmoni con riferimento alla vita umana». Ma la frase ciceroniana *semina quaedam sparsisset*, magari si adatta meglio a cenni occasionali, in opere diverse, che ad una trattazione *ex professo* in un'opera speciale. Si può pensare che *Commentarii* si riferisca alle *Memorie di Cratete* (F, I), in cui pure poteva darsi che qua e là si trovassero accenni alla divinazione. Comunque, uno di questi semi zenonei non poteva mancare in un'opera sulla costituzione e il governo del mondo come il περὶ τοῦ ὅλου.

b) Ho tradotto a senso. DL dice: «la dichiarano anche un'arte a causa di certi successi». La parola ἔκβασις non è registrata nell'indice dell'Adler. Del suo uso nelle scuole è testimonio Arriano, *Diss. Epict.*, II, 7, 9: τί οὖν ἡμᾶς ἐπὶ τὸ οὕτως συνεχῶς μαντεύεσθαι ἄγει; ἡ δειλία, τὸ φοβεῖσθαι τὰς ἐκβάσεις. «Che cosa dunque ci mena così perpetuamente a interrogare la sorte? La nostra viltà, l'aver paura degli eventi». Cfr. nel *Manuale*, 32, 3.

13 (128 A., 106 P.). Eusebio, *Praep. Ev.*, XV, 20, 1; (Ario Didymo, *Fr. phys.*, 39); Teodoreto, *Gr. aff. cur.*, V, 25, ecc. [a].

Il seme che l'uomo emette è spirito insieme con liquido, ed è una parte staccata dall'anima, che contiene in sè fuso e mescolato il seme degli antenati [b], raccolto da tutte le parti dell'anima.

Avendo in sè tutti gli elementi dell'anima intera, questo seme, quando è emesso nell'utero, viene accolto da un altro

spirito, che è parte dell'anima della femmina, e connaturandosi con esso, e rimanendone avvolto [c], germoglia, sempre mosso e agitato da quello, attirando a sè tutto il liquido, e crescendo in virtù di esso.

a) Degli altri autori citati dall'ARNIM, quelli che più si avvicinano al testo di Zenone sono GALENO, *Hist. phil.*, 108 (DDG, p. 640) e *Defin. med.*, 94 e DL, VII, 158. Anche quest'ultimo, al pari di Galeno, conferma più o meno il testo ricavato dal confronto tra Eusebio e Teodoreto. Cfr. II, 741, 742 A.

b) Per il problema dell'eredità, spiegato con la natura del seme, cfr. II, 743 A. Un ulteriore svolgimento di questa dottrina pare quello che troviamo presso ORIGENE, *In Ev. Ioh.*, XX, 5 (II, 747 A.): «Siccome il fecondatore ha in sè elementi di antenati e di parenti, talora prevale l'elemento suo, e allora si genera un figlio simile al padre; talora, invece, prevale quello del fratello o del padre o dello zio del genitore, e a volte anche quello del nonno, e quindi i figli somigliano a questi o a quelli. Si può vedere anche prevalere l'elemento della donna, o del fratello o del nonno di lei. giacchè nei moti violenti del coito, si agitano tutti insieme gli elementi seminali, finchè uno di essi prevale».

c) Secondo la correzione proposta dal Diels, dovrebbe intendersi «mescolandosi» o «fondendosi» (κερασθέν) invece che «avvolto» o «nascosto» (κρυφθέν). Più radicale ancora la congettura dell'Usener: «occultamente si fortifica» (κρύφα ἐπισχύει) invece di «nascosto genera» (κρυφθέν τε φύει).

14 (129 A., 107 P.). AETIO, *Placita*, V, 5, 2; GALENO, *Hist. phil.*, 109; DL, VII, 159.

Il liquido che emette la femmina somiglia al sudore prodotto dalle esercitazioni della palestra, e non ha virtù fecondativa [a].

a) Secondo l'emendazione proposta dall'ARNIM, «non è (materia) seminale», invece che «non è seme atto alla fecondazione» (σπερματικὴν invece di σπέρμα πεπτικόν). Ma la lezione di Aetio è in certo modo garentita dal passo di Galeno, in cui è detto che quello della donna è un seme sterile (σπέρμα ἄγονον).

15 (149 A., 82 P.). SCOLIO a PLATONE, *Alcibiade I*, p. 121 E; GIAMBLICO, *De anima*, presso STOBEO, *Ecloghe*, I, 48, 8 + (II, 764 A.); AETIO, *Plac.*, V, 23, 1.

A quattordici anni si rivela compiuta nell'uomo la ragione [a].

L'uomo comincia ad essere compiuto verso il secondo settennio, quando si comincia a secernere il liquido seminale.

Anche le piante sono compiute quando cominciano a produrre i semi, mentre sono incompiute finchè non danno il frutto. L'uomo dunque si matura in quel periodo, e allora nasce la nozione del bene e del male e dell'educazione relativa.

a) Platone parla dell'educazione del principe nello Stato persiano: a sette anni cominciano a studiare equitazione e a partecipare alle partite di caccia; a quattordici vanno dai così detti «regi pedagoghi» per imparare la dottrina di Zoroastro e le virtù morali necessarie a un re. Lo scolio e il passo di Giamblico hanno una conferma in Diogene di Babilonia, 17 A. (III, p. 212); sicchè deve esserci un equivoco in AETIO, IV, 11, 4 (DDG, p. 400): «la ragione, per la quale prendiamo il titolo di ragionevoli, si compie nel primo settennio». La dottrina della maturità del giudizio a 14 anni è presentata da Aetio non solo come stoica, ma anche come eraclitea; cfr. DIELS, *Fragm. der Vors.*, 12 A., 18. Essa si connette con le antiche speculazioni ebdomadiche, cfr. ROSCHER, *Ueber Alter Ursprung und Bedeutung der hippokratischen Schrift von der Siebenzahl*, p. 87, n. 173; id., *Die Hebdomadenlehren der griechischen Philosophen und Aerzte*, p. 105.

16 (133 A., 77 P.), CENSORINO, *De die nat.*, XVII, 2.

Una generazione dura trent'anni: il tempo necessario perchè la natura giunga da una a un'altra semenza umana [a].

a) In questo discorso, come appare chiaramente dalle parole stesse di Censorino, la definizione della generazione (γενεά) appartiene ad Eraclito; cfr. DIELS, *Fragm. der Vors.*, 12 A., 19. A Zenone spetterebbe soltanto l'aver fissato a trenta il numero degli anni della generazione. Coloro che più tardi si richiamano a questa sentenza, Filone, frammento pubblicato dal Harris (Cambridge, 1886, p. 20) e PLUTARCO, *De defectu oraculorum*, 11, p. 415 D., riportati entrambi dal DIELS, l. c., ci lasciano probabilmente conoscere l'argomentazione zenonea: a quattordici anni si può generare, quindi a trenta si può esser nonni.

17 (151 A.). GALENO, *De Hipp. et Plat. plac.*, II, 5.

Il moto che dall'esterno si produce sull'organo si trasmette al principio dell'anima perchè avvenga la sensazione [a].

a) In altri termini: perchè l'animale senta (ἵν' αἴσθηται τὸ ζῷον è necessario che si trasmetta alla parte principale dell'anima l'impressione che dall'esterno colpisce l'organo sensorio.

18 (146, 147 A., cfr. 97 P.). EPIFANIO, *Adv. Haer.*, III, 2, 26; LATTANZIO, *Div. Inst.*, VII, 7, 13.

L'anima è spirito durevole, che sopravvive al corpo; ma

non per questo si può dire eterna, perchè, col tempo, si dissolve nel tutto [a].

Negl'inferi le anime dei buoni sono separate da quelle dei rei; le une abitano luoghi ameni e tranquilli, le altre sono punite in luoghi tenebrosi e in orrende voragini di fango [b].

a) Cfr. II, 809-812 A. Le divergenze tra i successori possono essere indizio di poca precisione nella dottrina del fondatore della scuola.

b) Su questo passo di Lattanzio dovrebbero, a maggior ragione, valere i dubbi che l'ARNIM manifesta circa un altro passo dello stesso autore, VII, 20, 7 (= II, 813 A.). Forse abbiamo in tutti e due i passi un riferimento alla medesima fonte, poniamo Posidonio (cfr., per esempio, NORDEN, *Aeneis Buch* VI, pp. 23 ss.). Può darsi però che la dottrina tarda, di cui Lattanzio sentiva l'eco in VIRGILIO, *En.*, VI, 735 ss., sia un commento o uno svolgimento di una sentenza di Zenone. Il PEARSON, p. 146, affaccia l'ipotesi che tali idee fossero esposte da Zenone nella *Repubblica*. Ma quell'opera, di cui si potè dire che era «scritta sulla coda del cane», doveva essere, credo, ben lontana da ogni pensiero del mondo di là.

19 (142, 143 A., cfr. II, 826-833, 836; 92, 93 P.). GIAMBLICO, *De anima*, in STOBEO, *Ecl.*, I, 49, 33 e 34; NEMESIO, *De natura hominis*, p. 96.

Se l'anima è materiale, le sue facoltà vanno considerate come qualità inerenti al soggetto. L'anima è presupposta come soggetto delle facoltà, e dall'unione dell'una con le altre si forma la natura, a guisa di un composto di elementi differenti.

L'anima presenta otto parti: la principale, o ragione, i cinque sensi, l'organo della voce e quello della generazione [a].

Una parte dell'anima può comprendere parecchie facoltà; per esempio, la principale ha in sè la percezione, l'assenso, l'appetito, il discorso.

a) Certamente errato è quello che si legge in TERTULLIANO, *De anima*, 14 (144 A.): «dividitur in partes nunc in duas a Platone, nunc in tres a Zenone». Forse l'autore voleva dire: «... nunc in duas nunc in tres a Platone, in octo a Zenone». Vedi anche PEARSON, *Zen.*, 94, p. 143.

20 (II, 837-839 A., om. P.). DL, VII, 159; AETIO, *Plac.*, IV, 5, 6; TEODORETO, *Graec. aff. cur.*, V, 22; ALESSANDRO D'AFRODISIA, *De anima*, p. 97, 8 Bruns.

* La parte principale dell'anima risiede nel cuore [a].

In essa si formano le percezioni e gl'istinti, e da essa emana il discorso.

a) «Non soltanto — dice Alessandro — l'anima vegetativa (θρεπτικὴ ψυχή), ma anche la sensitiva (αἰσθητική). che poi si dimostra essere tutt'uno con la razionale, perchè « dove è la percezione, ivi è l'assenso, e dove l'assenso, ivi anche gl'istinti e gli appetiti». Il discorso, cioè la ragione, è inseparabile dai detti elementi, e perciò DL aggiunge: «e da essa emana il discorso».

Per l'anima vegetativa, cfr. Filone, *Leg. Alleg.*, I, 59 (= II, 843 A.): «C'è chi intende per legno (albero) della vita il cuore, in quanto è causa della vita e occupa la parte centrale del corpo, cioè la sede della mente».

21 (II, 761 A., om. P.). Galeno, *De foet. form.*, 4.

* Il cuore è l'organo che si forma per primo nel feto, ed esso produce gli altri organi; e, per essere il primo formato, necessariamente esso è il principio delle vene e dei nervi [a].

a) Galeno dice che questa dottrina non è del solo Crisippo, ma anche di «molti altri filosofi stoici e peripatetici». Mi par lecito supporre che Zenone l'abbia appresa nella scuola peripatetica.

22 (148 A., 100 P.). Galeno, *De Hipp. et Plat. plac.*, II, 5.

La voce passa per la faringe. Se essa provenisse dal cervello, non passerebbe per la faringe. Ma la voce ha la stessa provenienza che il discorso [a], e il discorso procede dalla mente; sicchè la mente non risiede nel cervello [b].

a) *Logos* può intendersi anche «ragione»; ma sul senso di questo passo non può cader dubbio. Vedi la nota seguente.

b) Spiegazione e svolgimento di questa argomentazione è il frammento 29 di Diogene di Babilonia, citato da Galeno subito dopo (v. III, p. 215 s. A.). Siccome è certo che Zenone poneva nel cuore il centro della vita fisica e psichica, è probabile che qualcosa di zenoneo debba trovarsi in altri passi di autori antichi, in cui questa o simili dottrine sono citate come stoiche senz'altro. Una buona guida dovrebbe essere Galeno, che confrontava i vari scritti. Cfr. II, 894 A. (p. 244, 25-36).

23 (152 A., 98 P.). Aetio, IV, 21, 4.

L'elemento «vocale» [a] è uno spirito che si estende dalla mente [b] alla faringe e alla lingua e agli altri organi appropriati.

a) «Quello che da Zenone è detto *vocale* (φωνᾶεν) e che si chiama anche *la voce*». Informazione precisa sulla terminologia un po' bizzarra di Zenone. Un

termine quale φωνᾶεν, si rivela da sè, per la sua forma dialettale, come di origine poetica. Il pindarico φωνάεντα συνετοῖσιν (O. 2, 93) può averlo suggerito; e l'autorità di Zenone l'avrà fatto entrare nella terminologia grammaticale; cfr. PLUTARCO, *Quaest. Conv.*, IX, 2, p. 738 A.; e SESTO EMPIRICO, *Adv. Math.*, I, 100; LOBECK, *Phryn.*, 639.

b) Sui rapporti dell'*hegemonikòn*, cioè la parte «principale» dell'anima, coi sensi e coi vari organi, cfr. II, 836 A., dove è riportato per intero il capitolo di Aetio, da cui è estratto questo frammento. Vedi inoltre il PEARSON, *Fr.*, 43 (525 A.) di Cleante (SENECA, *Epist.*, 113, 18).

24 (III, 182 A., cfr. 122 P.). CICERONE, *De finibus*, III, 16.

L'animale, appena nato, si affiata con se stesso [a] per la conservazione del proprio stato [b] e per amare tutto quanto giova a conservarlo, come pure per rifuggire dalla distruzione e da tutto quanto sembri capace di distruggerlo. La prova di ciò è nel fatto che, prima ancora di avere alcuna percezione di piacere o di dolore, i piccoli cercano le cose salutari e rifuggono da quelle contrarie. Il che non avverrebbe, se essi non amassero il proprio stato e non temessero la distruzione. E, d'altra parte, non potrebbero desiderare cosa alcuna, se non avessero il senso di loro stessi e per questo si amassero [c].

a) Cicerone usa *conciliare et commendare* per rendere il greco οἰκειοῦν, e *conciliatio* per οἰκείωσις, che è il primo adattamento dell'essere vivente nel suo domicilio naturale e sociale.

b) Cicerone chiama *status* ciò che meglio Seneca dice (*Epist.*, 121, 5 = III, 184 A.) *constitutio*. Tuttavia, lo stesso Seneca usa anche *status* in senso affine, arricchendo il latino di maggior copia e precisione di termini (ibid., 8): «nullum tormentum sentit supina testudo, inquieta est tamen desiderio naturalis status, nec ante desinit quatere se, quam in pedes constitit. Ergo omnibus constitutionis suae sensus est et inde membrorum tam expedita tractatio, nec ullum maius indicium habemus cum hac illa ad vivendum venire notitia, quam quod nullum animal ad usum sui rude est».

c) I frammenti I, 197, 198 A. (PORFIRIO, *De abstinentia*, III, 19; CICERONE, *De finibus*, IV, 45) sono messi dall'ARNIM sotto il titolo *De prima conciliatione*; ma in verità I, 198 A. non ha che vedere con questo argomento: Cicerone li dice che Zenone, per dimostrare come tutti i beni procedano dalla natura, si valeva degli stessi argomenti di cui Polemone s'era valso per tutt'altra dimostrazione.

25 (III, 188 A., om. P.). CICERONE, *De finibus*, III, 20-21.

L'uomo si concilia prima di tutto alle cose conformi alla

sua natura: e, posto il principio di accogliere ciò che è conforme alla natura e respingere ciò che le è contrario, sorge il primo dovere di conservarsi nella costituzione naturale e attenersi a tutto quello che conferisce ad essa, rigettando ciò che le è avverso. Una volta trovato questo procedimento di scelta e di rifiuto, viene subito dopo l'abito doveroso di scegliere ad ogni momento attenendosi, costantemente e fino all'ultimo, alla natura; e qui comincia a trovarsi e a sentirsi l'idea di ciò che possa essere chiamato il sommo bene.

Quando poi acquista la capacità d'intendere [a] e vede l'ordine, e, per così dire, la concordia [b] circa le azioni da compiere, attribuisce a questa conoscenza un valore assai più grande che a tutte le cose amate dapprima, e per via di conoscenza e di ragione, si convince che lì è riposto quel sommo bene che è fine a se stesso [c]. Quel sommo bene è riposto nella *homologia*, cioè nella coerenza di tutta la vita [d]; e ad esso si riportano tutte le azioni virtuose e la virtù stessa. Riconosciuto questo sommo bene, esso diviene l'unico e solo desiderabile; e i beni naturali che servirono per raggiungere questo punto, non sono desiderabili affatto per loro stessi [e].

a) «... intellegentiam vel notionem potius, quam appellant ἔννοιαν illi »; dovrà intendersi la nozione del bene e del male. Cfr. n. **15**.

b) Pare si debba intendere il naturale consenso delle persone dabbene (degli σπουδαῖοι) nelle nozioni fondamentali per la condotta della vita. Cicerone avrà voluto tradurre la parola συμφωνία. Vedi III, 122 A.: συμφωνίαν δὲ ὁμοδογματίαν περὶ τῶν κατὰ τὸν βίον.

c) La teoria dei doveri, a cui giustamente accenna nel seguito questo sommario ciceroniano (cfr. III, 497 A.), ebbe da Zenone una trattazione speciale nello scritto περὶ τοῦ καθήκοντος, i cui frammenti saranno illustrati nel cap. VII della nostra raccolta. Ma il dovere fondamentale, di vivere secondo natura, era considerato a parte e designato anche con un nome speciale, *katòrthoma*. E di questo doveva necessariamente parlarsi anche nell'opera che qui andiamo esaminando.

d) «... quod cum positum sit in eo quod ὁμολογίαν Stoici, nos appellemus *convenientiam*, si placet — cum igitur in eo sit id bonum quo omnia referenda sunt, honeste facta ipsumque honestum, quod solum in bonis ducitur, quamquam post oritur, tamen id solum vi sua et dignitate expetendum est; eorum autem quae sunt prima naturae, propter se nihil expetendum est ». Di ὁμολογία in questo senso, che non è senz'altro il *consentire naturae*, ma neppure qualcosa di molto diverso, si parla anche nei nn. **26-29**.

Infine, è da tenere presente la notizia secondo la quale τῇ φύσει sarebbe un'aggiunta di Cleante alla formula del maestro: III, 12 A. (STOBEO, *Ecl.*, II, 86, 3).

e) Un'eco di questa dottrina pare che si trovi anche in CICERONE, *De finibus*, IV, 48, che l'ARNIM ha posto nel frammento 189 (vedi più giù, n. 36): « Quid autem minus consentaneum est quam quod aiunt, cognito summo bono, reverti se ad naturam, ut ex ea petant agendi principium, id est officii? ».

26 (179 A., 120 P.). STOBEO, *Ecl.*, II, p. 75, 11.

Definizione del fine (τέλος) secondo Zenone: « vivere in modo coerente »; il che vuol dire vivere in conformità di una ragione unica e concorde, in quanto coloro che vivono in modo contraditorio (μαχομένως) sono infelici.

27 (III, 3 A., om. P.). STOBEO, l. c., p. 76, 16.

Si dice fine (τέλος) un bene perfetto, come si dice che è fine la coerenza (ὁμολογία); ma si dice fine anche lo scopo, come si dice che è un fine il vivere coerentemente e fine anche si dice l'ultimo dei beni desiderabili, al quale tutti gli altri si riportano.

28 (III, 16 A., om. P.). STOBEO, l. c., p. 77, 16.

Fine è la felicità (τὸ εὐδαιμονεῖν), per cui ogni cosa si fa, laddove essa si fa, sì, ma non per uno scopo estraneo ad essa: e consiste nel vivere virtuosamente, nel vivere coerentemente, e ancora, che è poi tutt'uno, nel vivere secondo natura.

29 (III, 39 A., om. P.). DL, VII, 89.

La virtù è una disposizione coerente, e si deve cercare per se stessa, non per alcun timore o per alcuna speranza di cose esterne; e in essa consiste la felicità, in quanto l'anima è stata fatta (πεποιημένη) per la coerenza di tutta la vita [a].

a) Per altri frammenti relativi al fine dell'uomo e alla virtù, vedi il capitolo XVII.

30 (179, cfr. III, 14 A., 120 P.). DL, VII, 87; CICERONE, *De finibus*, II, 34 s. ecc. [a].

Il sommo bene consiste nel vivere in modo conforme alla natura; che è poi tutt'uno col vivere virtuosamente, giacchè la natura ci guida essa stessa alla virtù [b].

a) L'Arnim relega tra i frammenti di Crisippo il passo di Cicerone da me indicato, e invece, cita qui, della stessa opera, IV, 14 e III, 21. Le altre fonti citate dall'Arnim sono FILONE, *Quod omnis probus liber*, II, p. 470, 27 M.; LATTANZIO, *Div. Inst.*, III, 7, 8, e III, 8, 20; inoltre il passo di Stobeo da noi riportato già come n. **26**. A DL dobbiamo la notizia che questa dottrina era esposta da Z. nell'opera περὶ ἀνθρώπου φύσεως, notizia che offre quasi la base alla nostra ricostruzione. Vedi sopra, p. 43.

b) Si può dubitare che questa seconda parte sia di Zenone, poichè essa ha piuttosto l'aspetto di un commento posteriore. Comunque, è da escludere che essa si trovasse immediatamente dopo la famosa definizione contenuta nella prima parte. Lo prova il citato passo di Filone, CICERONE, *De finibus*, IV, 14, e soprattutto LATTANZIO, III, 8, 20, la cui polemica non avrebbe senso, se Zenone avesse subito chiarito il suo pensierò: « Beluarum igitur nobis more vivendum est; nam quae abesse debent ab homine in his omnia deprehenduntur: voluptates adpetunt, metuunt fallunt insidiantur occidunt et, quod ad rem maxime attinet, deum nesciunt. Quid ergo me docet (Zeno) ut vivam secundum naturam, quae ipsa in deterius prona est et quibusdam blandimentis lenioribus in vitia praecipitat? ». D'altra parte, Lattanzio dà prova di conoscere il rapporto istituito dalla scuola stoica tra l'*honeste vivere* e il *secundum naturam vivere*: già nel modo in cui è introdotta la sentenza di Zenone, « audiamus etiam Zenonem; *nam is interdum virtutem somniat* »; e poi anche nel seguito della sua polemica: « vel si aliam mutorum, aliam hominis dicit esse naturam, *quod homo ad virtutem sit genitus*, nonnihil hoc, sed tamen non erit definitio summi boni, quia nullum est animal quod non secundum naturam suam vivat ». In modo analogo vanno intesi i passi ciceroniani, *De finibus*, II, 34: « ... Stoicis consentire naturae, quod esse volunt e virtute, id est honeste vivere, quod ita interpretantur: vivere cum intellegentia rerum earum quae natura evenirent, eligentem ea quae essent secundum naturam reiicientemque contraria ». (Cfr. ibid., III, 31) e II, 35: « ... una simplex, cuius Zeno auctor, posita in decore tota, id est in honestate ». Parole che, se non sono (come probabilmente sono) corrotte, debbono considerarsi come scritte in fretta, e rivelano una certa confusione. Infatti non è facile dire a che cosa si riferisca quell'*una*. Precede: « tres sunt fines... unus... alter... tertius...; tres in quibus honestas cum aliqua accessione, Polemonis Calliphontis Diodori ». O si dirà che si riferisca a *honestas*? Ma così avremmo l'onestà riposta nell'onestà!

31 (180-181 A., cfr. 120 P.). CLEMENTE, *Stromata*, II, 21; CICERONE, *Acad. pr.*, II, 131.

Il bene ultimo consiste nella vita virtuosa, desunta dall'uniformarsi alla natura [a].

a) Da EPITTETO, *Dissert.*, I, 20, 14 (182 A.) si può ricavare che nello svolgi-

mento della dottrina Zenone dimostrava l'uniformarsi alla natura essere tutt'uno con l'obbedire agli dèi, e che l'essenza del bene è nel fare buon uso delle φαντασίαι. La spiegazione della prima parte si desume da DL, VII, 87 (III, 4 A.): « le nostre nature sono parti dell'universo. Per questo fatto, diviene fine (nostro) il vivere in modo conforme alla natura, cioè seguendo la natura propria (particolare) e quella universale, senza compiere alcuna azione di quelle che suole proibire la legge comune, che è poi la retta ragione, la quale penetra dappertutto e s'identifica con Giove, capo supremo del governo del mondo ». Per il seguito di questo passo vedi, la nota *a*) al n. **33**; e inoltre cfr. MARCO ANTONINO, X, 6.

32 (185, cfr. III, 79 A., 127 P.). CICERONE, *Tusculane*, II, 29; V, 27; SESTO EMPIRICO, *Adv. Math.*, XI, 30.

Male è soltanto il vizio [a].
Male è soltanto la stoltezza [b].

a) « Nihil est, inquit, malum nisi quod turpe atque vitiosum est ». Come si debba intendere il vizio, è chiarito in *Tusc.*, IV, 29 (III, 425 A.): « vitiositas... est habitus aut affectio in tota vita inconstans et a se ipsa dissentiens », cioè il contrario dell'ὁμολογουμένως ζῆν. Cfr. n. **25**, nota *d*).

b) La stoltezza non come uno dei mali (cfr. n. **39**), ma come quello che è il fondamento di tutti gli altri, allo stesso modo che la φρόνησις non è solo una virtù, ma quella in cui tutte le altre sono incluse? Con ciò non è necessario arrivare alla virtù unica di Aristone (I, 375 A.) o di Apollofane (I, 406 A.). Piuttosto sembra che la stoltezza (ἀφροσύνη) debba intendersi come la somma delle qualità dell'uomo dappoco (φαῦλος), e l'intelligenza (φρόνησις) sia ciò che costituisce il virtuoso σπουδαῖος). Cfr. nei frammenti della *Repubblica*, nn. **3-14**.

33 (183, 184, cfr. III, 16 A., 124 P.). PLUTARCO, *De communibus notitiis*, 23, p. 1069; F. STOBEO, *Ecl.*, II, p. 77, 20; DL, VII, 88, ecc. [a].

Elementi della felicità sono la natura e quanto si uniforma alla natura.
La felicità consiste in un corso facile di vita [b].

a) L'Arnim cita anche SESTO EMPIRICO, *Adv. Math.*, XI, 30 (cfr. III, 73 A.) e chiama a confronto il frammento 554 A. di Cleante, e i passi di MARCO ANTONINO, II, 5, V, 9, X, 6. Essi illustrano infatti l'εὔρους καὶ θεουδὴς βίος, la vita dal corso placido e simile a quella degli dèi (II, 5), la sicurezza e agevolezza (τὸ ἄπταιστον καὶ εὔρουν) inerente alla facoltà di adattarsi alla natura (V, 9) e la condizione di chi consegue nel fatto questa felicità (X, 6): « procedendo in tal modo (cioè considerandosi l'uomo come una parte dell'universo e operando in modo da adattarsi alla vita universale; cfr. la nota al n. **31**) necessariamente la vita ha un corso piano e dolce, quale si può pensare di un cittadino che procede compiendo azioni utili ai suoi concittadini e accetta di buon grado tutto ciò che la città gli assegna ».

b) Εὔροια, « scorrevolezza », cioè un procedere senza impaccio e di buon animo; cfr. i passi di M. ANTONINO citati nella nota precedente. Il nesso tra l'εὔροια e la vita virtuosa è indicato da DL (cfr. la nota al n. 31): « E in ciò appunto si trova la virtù dell'uomo felice e la vita scorrevole, quando tutto si fa seguendo un accordo tra il genio individuale di ciascuno e la volontà di Colui che governa il mondo ».

34 (186 A., 125 P.). S. AGOSTINO, *Contra Academicos*, III, 7, 16 [a].

L'uomo è dalla natura stessa guidato verso la perfezione morale [b]. Questa con la propria bellezza attira a sè gli animi, senza che si offra alcun vantaggio esteriore e alcun compenso che, per così dire, faccia da mezzano [c].

a) L'inciso « et tota illa Porticus tumultuatur » sembra accennare genericamente alla dottrina stoica, piuttosto che a un determinato passo di Zenone. Tuttavia è molto probabile che qui ci troviamo realmente dinanzi a un frammento del maestro: prima di tutto perchè il principio qui esposto è di quelli che la Scuola doveva desiderare di conservare e tramandare nella forma originale; poi anche perchè possiamo permetterci di vedere nelle parole stesse di questo frammento una certa impronta della personalità di Zenone. Cfr. la nota *c*.).

b) *Honestas*, τὸ καλόν, l'idea morale superiore, da non confondersi con la *virtus*, ἀρετή, ch'è l'abito dell'uomo rivolto al conseguimento e al culto di quell'idea. Questa dottrina è chiarita nel n. **36**.

c) Questa frase drastica può ben risalire a Zenone. Quanto all'*honestum per se expetendum*, καλὸν δι' αὑτὸ αἱρετόν, fanno qui al caso parecchi dei frammenti raccolti dall'ARNIM nel vol. III, § 4, specialmente i passi ciceroniani, *De fin.*, III, 36 (41 A.), V, 20 (44 A.) e *De legibus*, I, 48 (43 A.) e SESTO, *Adv. Math.*, XI, 99 (38 A.). Quest'ultimo testo merita di essere riportato, giacchè probabilmente contiene qualcosa degli argomenti di Zenone: « ... Il bene morale, che è l'unico bene, è da cercarsi per una esigenza naturale (φύσει αἱρετόν), come si può vedere anche dall'osservazione sugli animali irragionevoli. Vediamo alcuni animali generosi (per esempio, il toro e il gallo) che, senza lo scopo di ottenere un godimento o un piacere, si battono fino alla morte. E similmente fra gli uomini, coloro che o per la patria o per i loro genitori o per i proprii figli si lasciano uccidere, giammai lo farebbero, non avendo alcun piacere da sperare dopo la morte, se non fosse che naturalmente il principio ideale del bello e dell'onesto (τὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν) attira a sè costoro e tutti i viventi dotati di animo nobile ». Cfr. anche i passi raccolti dall'Arnim intorno alla virtù, e vedi qui appresso la nota al n. **35**.

35 (187, III, 49 A., 125 P.). DL, VII, 127; CICERONE, *De fin.*, IV, 79, ecc. [a].

La virtù è per sè sufficiente a dare la felicità.

a) Si possono aggiungere parecchi dei passi raccolti dall'ARNIM nel vol. III, § 5; specialmente i nn. 50, 51, 59. Questa massima zenonea è connessa evidente-

mente con quella del *summum bonum*. Se la virtù è abito morale e regolato dall'idea del bene, e questa rappresenta tutta la felicità conforme alla natura umana, la virtù è la sola che conduca ad essa e non ha bisogno di altro. Cfr. anche il n. **36**.

36 (188, 189 A., 126.). CICERONE, *Acad. post.*, I, 7, 35; id., *De finibus*, IV, 47, 48, 60 [a].

Tutti gli elementi della felicità si trovano nella vita virtuosa [b]. Non esiste alcun bene all'infuori di ciò che è, in modo assoluto e unico, il bene in sè, che è l'onesto [c].

Il bene ha una sua peculiare attrattiva per cui si fa desiderare [d].

All'infuori della virtù, non c'è cosa alcuna che importi per il conseguimento del bene. Ma, se le altre cose non hanno alcun pregio come fattori della felicità, esse sono tuttavia in grado di eccitarne più o meno il desiderio [e].

a) Ho procurato di liberare il pensiero di Zenone dagli elementi polemici che l'attorniano nei passi citati. Data l'importanza della materia, stimo utile indicare via via nelle note le parole ciceroniane a cui mi riferisco.

b) *Acad. post.*, I, 35: « Zeno igitur nullo modo is erat qui, ut Theophrastus, nervos virtutis incideret, sed contra, qui omnia quae ad beatam vitam pertinerent, in una virtute poneret » (continua nella nota *c*).

c) Loc. cit. (vedi la nota *b*) « nec quidquam aliud numeraret in bonis, idque appellaret honestum, quod esset simplex quoddam et solum et unum bonum ». Parole che io intendo come se dicessero: « nec quidquam aliud numeraret in bonis (quam) quod esset simplex quoddam et solum et unum bonum ». L'inciso « idque appellaret honestum » ha reso possibile un certo mutamento di costrutto, per cui forse si potrebbe giustificare la mancanza del *quam*. Però indubbiamente il testo tradizionale è ambiguo, e induce per lo meno a credere che la virtù si identifichi con l'onesto. Vedi la nota *b*) al n. **34** e cfr. qui appresso la nota *d*).

d) *De fin.*, IV, 60: « Zeno autem quod suam, quod propriam speciem habeat cur appetendum sit, id solum bonum appellat, beatam autem vitam eam solam quae cum virtute degatur ».

e) *De fin.*, IV, 47: « errare Zenonem qui nulla in re nisi in virtute propensionem ne minimi quidem momenti ad summum bonum adipiscendum esse diceret et, cum ad beatam vitam nullum momentum ea(e) res habere(n)t, ad appetitionem rerum esse in iis momenta diceret ». Il passo è stato corretto così dall'Arnim; ma non credo che sia stato ancora sufficientemente sanato. Per il senso pare preferibile *cetera* (così P.) invece di *eae res*. Per il tratto che segue, § 48, compreso dall'Arnim nello stesso frammento, vedi sopra, n. **25**, nota *e*).

37 (III, 124-126 A., om. P.). STOBEO, *Ecl.*, II, 83, 10; 84, 4; DL, VII, 105.

Le cose conformi a natura hanno stima, quelle contrarie hanno disistima [a].

Stima in senso assoluto hanno le cose che conferiscono al vivere secondo natura; in senso relativo, le cose per sè indifferenti, se possono accordarsi con la vita secondo natura [b].

a) Sui termini ἀξία, ἀπαξία, vedi n. 40, nota a).

b) La dottrina è presentata in formulazioni tardive, secondo Diogene (di Babilonia), secondo Antipatro, secondo Crisippo. Ho procurato di estrarne il nocciolo zenoneo primitivo. Il principio di valutazione è indispensabile per la teoria degli ἀδιάφορα. Le determinazioni e distinzioni sul modo d'intendere il termine ἀξία, benchè non ripugnanti all'idea del maestro, paiono frutto della speculazione della Scuola.

38 (191 A., 130 P.). Cicerone, *Acad. post.*, I, 36.

Tutte le altre cose che sono nel mezzo, tra il vero bene e il vero male, non sono nè beni, nè mali; tuttavia alcune sono conformi a natura, altre no, e anche qui sono vari gradi intermedi.

Le cose conformi a natura si debbono prendere e tenere in qualche considerazione; quelle contrarie a natura si debbono respingere e disprezzare; le intermedie sono indifferenti [a].

a) Il Pearson osserva, p. 170 s., che non si può essere sicuri nell'attribuire a Zenone questo riassunto di dottrina stoica, e nondimeno, non c'è ragione di escludere che Zenone abbia escogitata la suddivisione degli ἀδιάφορα.

39 (190, III, 70 A., 128 P.). Stobeo, *Ecl.*, II, p. 57, 19.

Gli enti si dividono in buoni, cattivi e indifferenti. Buoni (o beni) sono i così fatti: intelligenza, temperanza, giustizia, fortezza e tutto ciò che è virtù o partecipa della virtù. Cattivi (o mali) i così fatti: stoltezza, dissolutezza, ingiustizia, viltà e tutto ciò che è vizio o partecipa del vizio. Indifferenti i così fatti: la vita e la morte, la celebrità e l'oscurità, il dolore e il piacere, la ricchezza e la povertà, l'infermità e la buona salute, e cose simili a queste [a].

a) Gli esempi qui raccolti sono probabilmente quelli a cui si allude nei nn. 40 e 41.

40 (192-194 A., 131 P.). STOBEO, *Ecl.*, II, p. 84, 21; CICERONE, *Acad. post.*, I, 37; id., *De finibus*, III, 52.

Delle cose che hanno stima [a], alcune ne hanno molta, altre poca. Similmente, delle cose che hanno disistima [b], alcune ne hanno molta, altre poca. Orbene, quelle che hanno molta stima si chiamano «promosse» [c], quelle che hanno molta disistima si dicono «retrocesse» [d].

Quando si dice «promosso», s'intende qualcosa per sè indifferente, che noi eleggiamo per ragione di preferenza [e]. Lo stesso discorso si fa per il «retrocesso», e gli esempi secondo il principio di analogia sono gli stessi [f]. Nessuno dei beni è promosso; perchè i beni hanno già di per sè il massimo della stima; laddove il promosso, trovandosi in un posto secondario e con una stima minore, si avvicina in qualche modo alla natura dei beni. Anche a corte, del resto, il re non è uno dei promossi, cioè dignitari, bensì tali sono quelli che vengono dopo di lui [g].

Le cose promosse non sono tali nel senso che contribuiscano alla felicità o aiutino a raggiungerla, ma solo in quanto è necessario preferirle alle retrocesse [h].

a) Zenone introduce una terminologia propria (le fonti lo notano espressamente, per es. CICERONE, *De finibus*, III, 51 «cum uteretur in lingua copiosa factis tamen nominibus et novis»); e anche in italiano bisogna far sentire in qualche modo la singolarità dell'uomo nell'attribuire significati nuovi a parole esistenti e nel crearne altre più o meno bizzarre (cfr. la nota *a)* al n. **23**). «Stima», ἀξία, è il valore della cosa in sè, o il valore che alla cosa si attribuisce. Il concetto è tutt'altro che preciso.

b) Ἀπαξία, quasi «diminuzione, o sottrazione, di valore», non pare sia stato mai usato fuori del Portico. Zenone trovava nell'uso l'aggettivo ἀπάξιος, *indignus*, e il verbo ἀπαξιόω, *dedignari*, che possono avergli suggerito la sua coniazione. Non sarebbe però impossibile un uso del vocabolo nel senso di «rinvilio», ribasso di prezzo, o di «deprezzamento».

c) Προηγμένα, *producta*, *praeposita*, *praecipua*, *promota*, propriamente: cose messe, o mandate avanti. Vedi anche la nota *e*).

d) Ἀποπροηγμένα, parola impossibile fuori di questa terminologia convenzionale, dove essa si giustifica, più che altro, col desiderio della simmetria, e risponde ad ἀπ-αξία. Cicerone traduce *reiecta* e *remota*; evidentemente non ebbe il coraggio di coniare a sua volta termini come *deproducta*, *depraeposita*, quali l'analogia richiedeva.

e) Κατὰ προηγούμενον λόγον: cfr. nota *b*) del n. **41**. È notevole il fatto che Zenone volle accostare di proposito i verbi προάγω «mandare avanti» e προηγοῦμαι «essere a capo, guidare, andare avanti».

f) Gli esempi si possono vedere nei nn. **39** e **41**.

g). « Ut enim, inquit (Zeno), nemo dicit in regia regem ipsum quasi productum esse ad dignitatem — id est enim προηγμένον —, sed eos qui in aliquo honore sunt, quorum ordo proxime accedit, ut secundus sit, ad regium principatum, sic in vita non ea quae secundum locum obtinent, προηγμένα, idest producta, nominentur. Quae vel ita appellemus — id erit verbum a verbo, — vel, ut dudum diximus, *praeposita* vel *praecipua*, et illa *reiecta* ». Cic., *De fin.*, III, 52.

h) La critica (probabilmente, accademica) di questa dottrina è riferita da Plutarco, *De Stoicorum repugnantiis*, 30, p. 1047 E: « A Zenone è successo il caso di colui che si trova ad avere del vino inacidito, e non può venderlo nè come vino nè come aceto: il suo *promosso* non va nè come *bene* nè come *indifferente* ».

41 (192-194, III, 127-130 A., om. P.). Stobeo, *Ecl.*, II, 84, 18; Cicerone, *De finibus*, III, 50-54; id., *Acad. post.*, I, 37; DL, VII, 106.

Tra le cose indifferenti alcune hanno in sè qualche motivo di essere scelte, altre di essere rigettate, altre non hanno motivo alcuno in un senso o nell'altro.

Hanno motivo di essere scelte, e si chiameranno *promosse* [a], le cose suscettibili di stima considerevole, rispetto ad altre, secondo un criterio di prelazione [b]; hanno motivo di essere rigettate, e si chiameranno *rimosse*, le cose soggette a disistima.

Il termine *promosso* non si può applicare ai beni che raggiungono il massimo della stima; esso rappresenta quasi un secondo grado, che in certo modo confina col bene. Anche in una reggia il promosso o prelato [c] non è il re, ma qualcuno della sua corte, cioè di quelli che vengono dopo di lui.

Promosse sono quelle tali cose non come elementi o coefficienti della felicità, ma in quanto è necessario sceglierle a preferenza delle rimosse.

Esempi di cose promosse sono:

nel campo spirituale: l'ingegno, l'arte, il profitto, ecc.;

nel campo fisico: la vita, la salute, la robustezza, la buona complessione, l'integrità delle membra, la bellezza;

nel mondo esterno: la ricchezza, la fama, la nobiltà, ecc.

Esempi di cose rimosse:

nel campo spirituale: l'ottusità, la rozzezza, ecc.;

nel campo fisico: la morte, l'infermità, la debolezza, la cattiva costituzione, la mutilazione, la bruttezza, ecc.;

nel mondo esterno: la povertà, l'oscurità, la volgarità, ecc.

a) Su questa terminologia vedi la nota *d* al n. **40**.

b) κατὰ προηγούμενον λόγον nel senso usuale delle parole dovrebbe significare «in conformità di una ragione che guida, o che presiede»; ma sembra, direi, naturale in Zenone che προηγοῦμαι sia usato nel senso di προάγω. Cfr. n. **40**, nota *e*. Nel passo di Stobeo non mancano esempi di tale scambio tra le voci dei due verbi; e le correzioni introdotte qua e là dagli editori sono state fatte senza tener conto delle singolarità di Zenone in materia di lingua e di stile.

c) Il passo di Cicerone (cfr. n. **40**, nota *d*) serve a correggere Stobeo. Ma dove per congettura del Madvig si legge προηγμένων, hanno probabilmente ragione i codici, che dànno προαγόμενον. La corruttela è solo nelle parole che precedono (ἂν αὐλητῶν invece di ἐν αὐλῇ τὸν), ed è stato giustamente corretto, salvo che, davanti a un errore evidente, non c'è motivo di eccedere nella correzione.

VI

SULLE PASSIONI

Περὶ παθῶν.

Introduzione.

I frammenti di quest'opera sono scarsi, ma tali da rivelare la sua importanza e l'azione che essa esercitò sui successori di Zenone. Ognuno di essi deve avere trattato nella scuola un argomento così essenziale per la dottrina morale; ma opere speciali sono attestate soltanto per Herillos, Sphairos e Crisippo. Nel patrimonio comune è presumibile che molto risalga al fondatore: non, forse, le troppo sottili distinzioni tra le passioni affini, ma certo l'energico rifiuto ad ammettere nell'anima del sapiente la più blanda e più tenue e più scusabile forma di passione.

Seguendo in gran parte l'Arnim, raccolgo qui soltanto quei passi in cui o è certa o è molto probabile la paternità di Zenone.

Frammenti.

1 (205 s., 208 A.).[a]

* Definizione della passione: « moto dell'anima contro natura e aberrante dalla retta ragione » [b]; più brevemente [c]: « appetizione smodata, o troppo violenta » [d].

a) Fonti principali: Cic., *Tusc.*, IV, 11 e 47 [segno rispettivamente con C e C¹ questi due paragrafi in cui la *definitio* di Zenone è data in modo quasi identico

DL, VII, 110; STOB., *Ecl.*, II, 7, 1, p. 39, 5 W. e II, 7, 2, p. 44, 4 W., II, 7, 10, p. 88, 11 [risp. S, S[1], S[2]. In A. il passo è riportato al fr. 205 insieme coi passi di Cic. e DL, S[1] e S[2] formano il fr. 206]; THEMISTIUS, *De anima*, 906, Spengel, II, 197, 24.

b) C e C[1]: *ut perturbatio sit, quod* πάθος *ille dicit, aversa a recta ratione contra naturam animi commotio.* DL ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις. Così anche in S.

c) C: *quidam brevius*; C[1]: *vel brevius.*

d) C e C[1]: *appetitus vehementior.* In forma di commento C[1] aggiunge: *vehementior autem intellegatur is qui procul absit a naturae constantia.* S e S[1]: ὁρμὴ πλεονάζουσα, ma S aggiunge καὶ ἀπειθὴς τῷ αἱροῦντι λόγῳ. In S[1] segue un breve commento: «Non dice 'disposta ad eccedere', ma che è già in eccesso; non è in potenza, ma piuttosto in atto».

2 (cfr. 206 A.). STOB., l. c., *d* [v. la nota al n. 1].

La passione è un correre sbigottito [a] dell'anima.

a) La parola πτοία è caratteristica per lo stile di Zenone. (Cfr. per es. IV, 23, 34, 40). È propriamente *trepidatio*, cieco volo di uccelli spauriti; e Stob. commenta «paragonando al volo degli uccelli la mobilità del passionale». Ma πτοία significa anche 'foia', accesso violento di libidine; e il doppio senso deve aver contribuito a fare scegliere da Z. questo termine a preferenza di altri più semplici e più chiari.

3 (cfr. 206 A.). STOB., l. c., S[2] [v. la nota *a* al n. 1].

Ogni foia [a] è passione, e viceversa, ogni passione è foia [b].

a) πτοία, vedi 2, n. *a*).

b) Questa terminologia dev'essere rimasta nella Scuola, se crediamo all'A., III, 378. Ma ivi è riportato questo stesso passo di Stobeo, e probabilmente per questo punto almeno, è dottrina di Z. piuttosto che di Crisippo.

4 (207 A.). CIC., *Acad. Post.*, I, 38.

* Gli altri filosofi consideravano come naturale la passione e pensavano a un elemento irrazionale dell'anima, distinto dalla ragione. Z. considera la passione come volontaria e la fa derivare da un falso giudizio della ragione [a]. Perciò, mentre gli altri filosofi raccomandano di circoscrivere e ridurre al minimo la passione, Z. dice ch'essa deve essere distrutta, estirpata dall'anima del sapiente [b].

a) Cfr. TEMISTIO, l. c. [v. la nota al n. 1]: «non hanno torto i seguaci di Zenone considerando le passioni dell'anima umana come deviazioni della ragione e come giudizi errati». Queste idee vanno chiarite e precisate con ciò ch'è detto nel n. 5.

b) Cfr. A., III, 447, dove è nominato Zenone, ma dove la paternità di questa morale austera è assegnata anche a Pitagora: *Illi enim quae Graeci appellant* πάθη, *nos perturbationes* [terminologia ciceroniana, cfr. **1** *a*)] *possumus dicere,... asserunt exstirpari posse de mentibus et nullam fibram radicemque vitiorum in homine omnino residere, meditatione et assidua exercitatione virtutum.* (S. Girolamo, ep. 132, 1).

5 (209 A.). Galeno, *De Hippocr. et Plat. placitis*, V, 1 (V, 429 K., p. 405, ed. Iv. Müller); ibd., IV, 3 (V, 377 K., p. 348, ed. Iv. Müller) [indico i due passi con G e G¹].

* Zenone non pensava che le passioni fossero i giudizi in sè, bensì le sopravvenienti contrazioni ed effusioni, esaltazioni e depressioni [a].

a) È seguito il testo G. Poco diversamente in G¹: ... « le irrazionali contrazioni e umiliazioni e rimorsi, esaltazioni ed effusioni ». Questo pensiero di Zenone è chiarito in Crisippo (III, 384 A): « Non ogni giudizio è passione, ma quello che eccita un'appetizione violenta e smodata ».

6 (210 A. + II, 766 A.). Galeno, o. c., III, 5 (V, p. 332 K., p. 299 ed. Iv. Müller) DL, VII, 158.

Timori, dolori e altri cotali affetti dell'anima si manifestano nel cuore [a].

Le cause dei perturbamenti sono le alterazioni dello spirito [b].

a) Come centro, secondo Z., della vita, dell'intelligenza e della ragione, cfr. di questa raccolta, IV, **20**.

b) Nel riassunto di DL questo principio si trova subito dopo la spiegazione del sonno, cfr. sopra, IV, **3**. Sul valore del termine ‘spirito’ nella dottrina di Z. cfr. IV, **4-8**. La caratteristica frase αἱ περὶ τὸ πνεῦμα τροπαί ‘le alterazioni (che avvengono) nello spirito’ si cerca invano nell'indice dell'Adler.

7 (211 A.) DL, VII, 110. Stob., *Ecl.*, II, 7, 10, p. 88, 14.

I generi principali [a] delle passioni sono desiderio, timore, dolore, piacere.

a) ‘I più alti’, τὰ ἀνωτάτω γένη è terminologia propria di Zenone, come attesta DL [le parole « come dice Z. nell'opera sulle passioni » sembrano riferirsi precisamente a τὰ ἀνωτάτω γένη. Il termine non rimase nella Scuola, dove si parlò piuttosto di ‘passioni generali’ γενικὰ πάθη (III, 386 A.) o semplicemente si considerarono le quattro passioni come quelle a cui si riducevano tutte le altre].

8 (212 A.). Cic., *Tusc.*, III, 74, 75; Galeno, *De Hipp. et Plat. placitis*, IV, 7 (p. 416 K., p. 391, Iv. Müller).

Il dolore è l'opinione recente [a] della presenza del male.

a) L'assuefazione al dolore può giungere fino all'annullamento di esso. Perciò Z. credette dover introdurre la parola πρόσφατος, *recens*, nella definizione. La forma precisa di questa può desumersi da Galeno: λύπη ἐστὶ δόξα πρόσφατος τοῦ κακὸν αὐτῷ [cioè τῷ διξάζοντι] παρεῖναι «il dolore è l'opinione recente che uno ha di avere un male presente». Da essa si ricava una formula più breve, che è quella tradotta nel testo, δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας. Cicerone si riporta a Zenone solo per quanto riguarda il *recens*: *additur ad hanc definitionem a Zenone recte ut illa opinio praesentis mali sit recens.*

9 (213-214 A.). Lattanzio, *Div. inst.*, III, 23; *epist. ad Pentad.*, 38; Cic., *Pro Murena*, § 61.

* La misericordia fa parte dei difetti e vizi dell'anima [a]. Misericordioso è l'uomo stolto e leggiero [b].

Il sapiente non si commuove a favore di chicchessia; non condona a nessuno una colpa commessa. Non è da uomo forte il lasciarsi vincere dalle preghiere e distogliere dalla giusta severità [c].

a) Lattanzio insiste anche altrove su questa dottrina stoica, per es. *Div. Inst.*, VI, 10 (III, 450 A.).

b) Cic., l. c., *neminem misericordem esse nisi stultum et levem.*

c) Cic., l. c., *viri non esse neque exorari neque placari.*

10 (215 A). Seneca, *De ira*, I, 16, 7.

Anche nell'animo del sapiente, pur dopo sanata la piaga, rimane la cicatrice. Perciò egli proverà degli accenni e delle ombre di passioni, ma delle passioni stesse sarà sgombro [a].

a) Anche attraverso la traduzione e il rimaneggiamento di Seneca, non è difficile sentire lo stile immaginoso e conciso di Zenone. Ciò aumenta il rimpianto che di tutta l'opera sulle passioni non siano rimasti altri frammenti. La dottrina si può ricostruire abbastanza sicuramente attraverso le elaborazioni posteriori della Scuola stoica.

VII

DEI DOVERI

Περὶ τοῦ καθήκοντος.

Introduzione.

Un'opera con questo titolo viene attestata anche per Cleante, per Sphairos e per Crisippo. Se le notizie sono esatte, il trattato di Cleante su questo argomento comprendeva tre libri, quello di Crisippo era forse più che il doppio. Si può quindi supporre che anche Zenone, scrivendo intorno al dovere, componesse un'opera non troppo concisa e sommaria: non si limitasse, cioè, a fissare il concetto di καθῆκον, ma lo applicasse anche ai vari problemi della vita morale, e magari desse qualche saggio di quella casistica di cui doveva poi fare sfoggio la sua Scuola. Ciò naturalmente non poteva avvenire senza entrare più o meno in altri argomenti affini, che potevano essere più ampiamente svolti in altre opere speciali. Da ciò deriva una grande incertezza nell'assegnazione dei frammenti, quando mancano indicazioni nelle fonti. Ho riunito qui per semplice congettura quelli che mi sono parsi più adatti ad una trattazione del dovere secondo il pensiero di Zenone e anche in conformità della sua maniera drastica e originale di esprimersi.

Per le relazioni di questa teoria zenonea dei doveri con le teorie antropologiche, cfr. IV, **25**, nota *c*.

Frammenti.

1 (230 A., cfr. III, 493 s. 498) DL, VII, 107, 108. Stob., *Ecl.*, II, 7, 8, p. 85, 13 W.; Cic., *De fin.*, III, 58.

Convenevole (*cathecon*) [a] è quello che, quando sia compiuto nell'azione, si può pienamente giustificare avanti alla ragione [b]. Esempio: la coerenza nella vita, un principio naturale che si estende anche alle piante e agli animali, i quali noi vediamo svolgersi e agire in modo conforme alla propria natura. Quel principio stesso, applicato all'animale ragionevole, dà la formula « coerenza nella vita » [c]. Il cathecon è quindi un atto inerente alle istituzioni conformi alla natura [d].

a) DL, VII, 25 nota che Zenone inventò il termine καθῆκον e fu il primo a scrivere sull'argomento. In un altro luogo (VII, 107) dà ragione del vocabolo: ἀπὸ τοῦ κατά τινας ἥκειν, « dal convenire a certe persone ».

b) In Cic., l. c., *est autem officium quod ita factum est ut eius facti probabilis ratio reddi possit.*

c) Tanto il termine tecnico καθῆκον quanto l'esempio riferito da DL e da Stobeo, mostrano come il καθῆκον non fosse considerato da Z. come una norma, un imperativo, ma come una conseguenza del principio fondamentale dell'etica stoica: vivere secondo natura. Cfr. di questa raccolta, IV, 25 ss.

d) Questo inciso, da DL, VII, 107, è stato omesso da A. 230, ma vedi III, 493.

2 (231 A.). Cic., *Acad. Post.*, I, 37.

Tra l'azione virtuosa (*catorthoma*) e l'azione viziosa (*hamartema*) trovano posto il convenevole e lo sconvenevole [a]. Solo l'azione virtuosa è bene, e solo il suo contrario è male; il convenevole e il suo contrario sono cose indifferenti [b].

a) Z. per questo usava la frase « contro il convenevole », παρὰ τὸ καθῆκον, come appare da Stob., *Ecl.*, II, 7, 8, cfr. in Cic., l. c., *officium et contra officium.* Con poca differenza dice poco dopo *officia servata praetermissaque.*

b) Propriamente stanno nel mezzo (*media sunt*). Non sappiamo se già Zenone dava la più esatta classificazione che troviamo negli espositori della dottrina stoica; per es. DL, VII, 108 (III, 495 A.): τὰ μὲν καθήκοντα, τὰ δὲ παρὰ τὸ καθῆκον, τὰ δ'οὔτε καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθῆκον.

3 (232 A.). Cic., *De fin.*, IV, 56.

* Mitigando il suo principio severo, Zenone ammise tra il sommo bene e il male estremo cose indifferenti, ma più o meno accettabili [a]; e così tra l'azione perfetta e l'errore mise vari gradi di cose convenevoli e doveri intermedi [b].

a) Vedi di questa raccolta, IV, 38-40.

b) « Prima concesse che si chiamassero apprezzabili quelli che noi chiamiamo beni e si giudicassero conformi alla natura, e cominciò ad ammettere che per il perfetto sapiente, cioè per l'uomo giunto al massimo della felicità, tuttavia rappresenta qualche vantaggio l'avere anche quelle cose che egli non ha il coraggio di chiamare beni, ma riconosce conformi alla natura ». Cic., l. c., e poco appresso: « ammise che alcune colpe sono tollerabili, altre no, perchè alcuni trascurano solo pochi punti del convenevole, altri ne trascurano molti; e quindi gli stolti sono alcuni affatto incapaci di divenire savi, altri invece, potrebbero, se ci si mettessero di proposito, acquistare la sapienza ».

4 (239 A.). Ateneo, VI, 233 BC.

* Riguardo alle ricchezze, tutto il resto è indifferente, tranne il modo di usarle da uomo onesto. Il sapiente rinunzia a cercare la ricchezza, come non si propone di fuggirla, ma in via di preferenza [a] prescrive l'uso di un'agiatezza modesta e non eccessiva. La disposizione dell'animo verso le cose che non sono nè belle nè brutte dev'essere scevra di timori e di fanatismi: quelle conformi a natura si usano alla maniera comune; le altre non devono far paura: bisogna astenersene non per timore, ma a ragion veduta.

a) προηγουμένως cioè nel senso delle cose 'promosse'; cfr. di questa raccolta IV, 40 e 41.

5 (240 A.). Stobeo, *Flor.*, VI, 20 (I, 285 Hense).

I piaceri del mangiare e del bere si acquistano facilmente con la fatica; ma gli uomini preferiscono averli dall'arte del cuoco [a].

a) Come esempio delle deviazioni dall'ordine naturale Z., al pari dei cinici suoi maestri, addusse la vana ricerca dei piaceri della gola. Il *cathecon* in questo campo esige che il piacere sia cercato per le vie naturali, cioè procurandosi un buon appetito mediante gli esercizi fisici. Una conclusione a cui era giunto già Socrate.

6 (229). SENECA, *Epist.*, 83, 9; FILONE, *De plantatione Noe*, II, p. 356 Mang., § 176 Wendland.

Nessuno confida un segreto a un ubbriaco; ma ognuno lo confida a un uomo retto: dunque l'uomo retto non sarà mai ubbriaco [a].

a) Un altro esempio del modo come si può riconoscere il convenevole in un campo che a prima vista può sembrare indifferente.

7 (241 A.). CLEMENTE, *Strom.*, II, 20, 125 P., p. 494, S., p. 177.

« Vorrei piuttosto contemplare un solo indiano intanto che si lascia rosolare [a], che imparare tutte le dimostrazioni intorno alla [resistenza alla] fatica e al dolore » [b].

a) παροπτώμενων 'mentre si fa arrostire lentamente'. Allude ai Ginnosofisti indiani, famosi per lasciarsi abbrustolire esponendosi al sole per molte ore di seguito. Questa è l'interpretazione più ovvia. Meno probabile è che si alluda alla fine del celebre Kalanos, l'indiano messosi al seguito di Alessandro Magno. Prima di gettarsi addirittura sul rogo, Kalanos stette un pezzo lì accanto a farsi bruciacchiare dalle fiamme.

b) La sentenza, che porta impronte sicure dello stile di Z., potrebbe essere, anche per il modo come è riferita (ἔλεγεν = soleva dire), piuttosto un apoftemma che un passo di un'opera. E tuttavia, niente vieta di supporre che Z. stesso avesse occasione di ricordare in uno scritto una delle sue sentenze preferite.

8 (242 A.). ATENEO, XIII, 565 D [a]; CIC., *De nat. deorum*, III, 77 [b].

« Quelli che fraintendono i miei discorsi e non li comprendono appieno, riusciranno esosi e taccagni, allo stesso modo come quelli che deviano dalla setta di Aristippo riescono dissoluti e petulanti » [c].

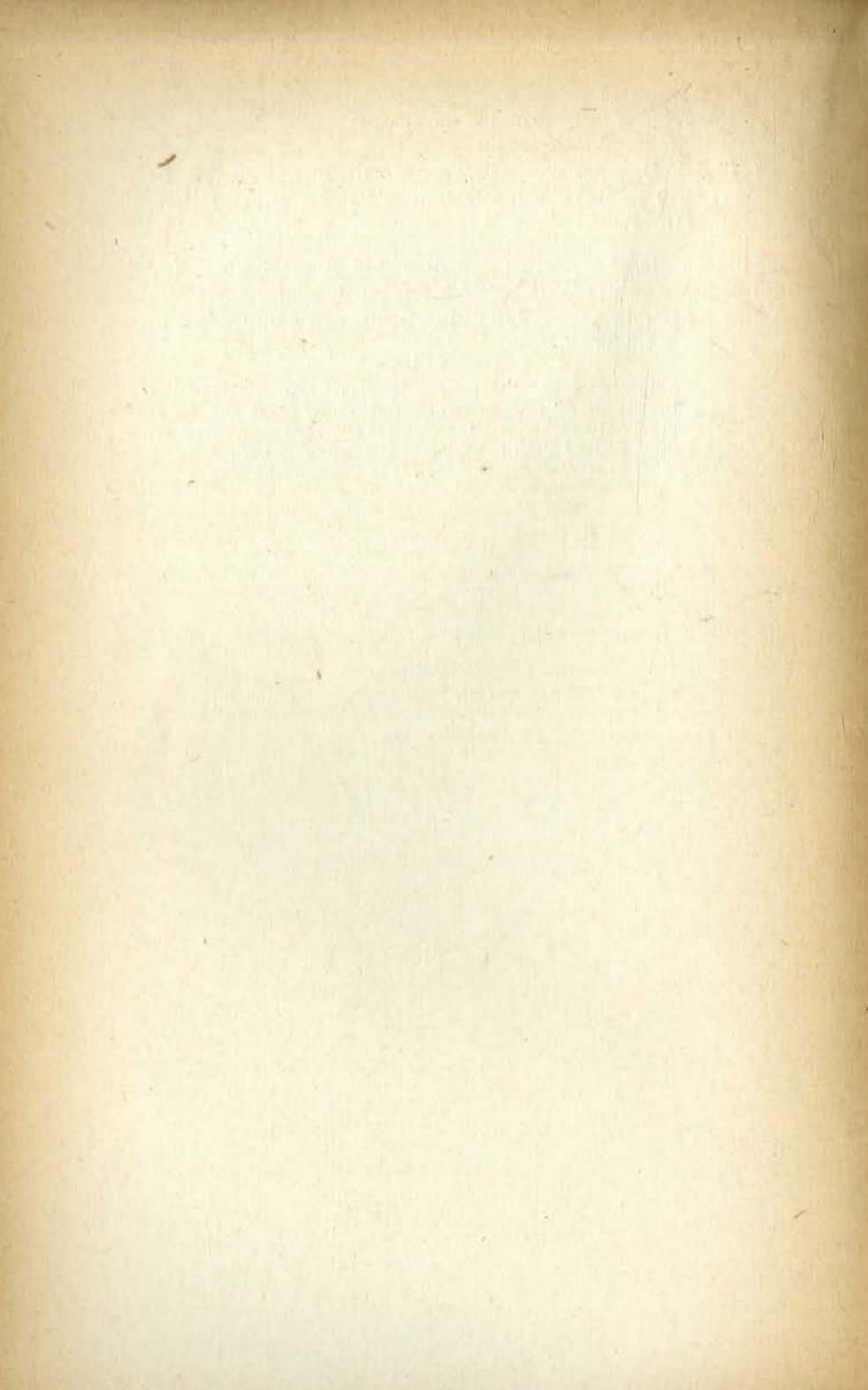
a) Antigono Caristio, che è qui la fonte di Ateneo, diceva rivolgendosi a Stoici dell'età sua: « Quell'uomo sapiente ch'era Zenone, col presentimento di quello che sarebbe stata la vostra vita e la vostra fittizia condotta, diceva », ecc. Il fondatore di una scuola non può non accorgersi delle possibili deviazioni nei suoi seguaci. Ad Antigono pare dono profetico quello che è in realtà giudizio perspicace di un uomo esperto.

b) È piuttosto un'applicazione fatta da Aristone: ... *Aristo Chius dicere solebat nocere audientibus philosophos iis qui bene dicta male interpretarentur: posse enim asotos ex Aristippi, acerbos e Zenonis schola exire.* (V. Aristone, fr. 348 A.)

c) Anche per questa sentenza si può ripetere l'osservazione fatta al fr. 7, n. b).

9 (243 A.). Musonio περὶ κουρᾶς presso Stobeo, *Flor.*, 6, 24 (I, 289 Hense) = *Musonii Rufi Reliquiae*, ed. O. Hense, p. 115, 4.

Bisogna farsi tagliare i capelli per la stessa ragione per cui si deve coltivare la chioma, cioè per conformarsi alla natura: per non essere dalla chioma gravati e impacciati in una attività qualsiasi [a].

a) Siamo nello stesso ordine d'idee che ci presentano specialmente i frammenti **5** e **6**. Il principio del *cathecon* può essere applicato a una quantità di piccoli problemi della vita pratica. Questa della κουρά sembra un'argomentazione, tra seria e comica, contro i cinici che volevano la barba lunga e la chioma intonsa per non togliere all'uomo niente di ciò che la natura gli ha dato.

VIII

DELL'UNIVERSO E DELL'ESSERE

Περὶ τοῦ ὅλου ⟨ ἢ περὶ τῆς οὐσίας ⟩.

Introduzione.

Col titolo Περὶ τοῦ ὅλου sarebbero garentiti nelle citazioni solo quattro frammenti **3**, **25**, **21**, **19** (97, 102, 117, 119 A.). Per affinità di materia mi è parso poterne aggiungere alcuni altri, dati senza indicazione dell'opera a cui risalgono. Ma una citazione di DL (85 A.) ci pone davanti al titolo περὶ οὐσίας non registrato nel catalogo dello stesso DL (41 A.).

La materia di questo frammento (**4**) è tale da indurci a ricercare:

1) se altri frammenti siano riportabili a uno scritto περὶ οὐσίας;

2) se, data la natura di tali frammenti, esista un rapporto (e quale?) tra il περὶ τοῦ ὅλου e il περὶ οὐσίας.

La prima ricerca, condotta con un criterio di verosimiglianza, per procedimento analogico, rende probabile l'assegnazione al περὶ οὐσίας dei fr. 86-93 A. Ma che cosa vieterebbe di arrivare fino ai seguenti 95-105? Niente altro che il trovare qualcuno di essi espressamente assegnati al περὶ τοῦ ὅλου. E se i due titoli si riferissero alla stessa opera? Anche il secondo numero del catalogo laerziano è un esempio di doppio titolo (che l'Arnim pare sia stato in dubbio di sdoppiare; v. l'*Appendix*, I, p. 71, ai numeri I e XIV). Se poi si guarda alla dottrina, si troverà più che naturale un titolo doppio περὶ τοῦ ὅλου ἢ περὶ ⟨ τῆς ⟩ οὐσίας, per un'opera che gettava i fondamenti della fisica stoica.

Un dubbio può nascere sul titolo περὶ φύσεως, che ricorre una volta sola, fr. 176 A. Ma il destino, di cui lì si parla, può essere considerato rispetto all'uomo, all'ὁρμή, al problema della libertà (cfr. II, 974 ss. A.). Quindi è probabile che la citazione περὶ φύσεως debba lì integrarsi: περὶ ⟨ ὁρμῆς ἢ περὶ ἀνθρώπου ⟩ φύσεως. Cfr. il capitolo IV (V) di questa raccolta.

I frammenti riportabili al περὶ τοῦ ὅλου si lasciano aggruppare per affinità di argomenti in modo che si può guadagnare uno schema approssimativo della trattazione generale.

È verosimile che i concetti di universo e mondo venissero presentati e definiti da principio (**1-3**) e subito dopo si venisse a parlare degli elementi costitutivi, cioè della materia e dei principii informatori dell'esistenza (**4-7**); il che includeva una definizione anche dei termini *causa, essenza, sostanza, qualità*. A proposito della qualità (**8**) ricorrevano probabilmente nell'opera le distinzioni in qualità attive e passive (II, 405-411 A.), ma anche alcuni concetti non comuni, come quello circa la natura del colore (**9**), che pare non abbia riscontro nella letteratura stoica posteriore a Zenone. Dopo ciò, si trattava più particolarmente del mondo considerato come organismo vivente (**10-13**), e si dava la debita importanza al cielo, all'etere, ai fenomeni celesti, spiegandoli con l'attività del fuoco come elemento cosmico (**14-21**). Da questa parte era ovvio passare a una storia del mondo (**23-26**), e questa storia doveva essere preceduta dalle prove contro l'eternità di esso (**22**).

Al quadro generale dell'opera può mancare qualche tratto magari importante; e forse ci sarà dato scoprirne più d'uno quando esamineremo gli scritti affini che sorsero più tardi dal seno della Scuola. Ma intanto quello che abbiamo è sufficiente a farci apprezzare l'energia con cui era concepita e svolta in quest'opera di Zenone una spiegazione logica di tutto l'essere e del mondo fenomenico. Qua e là, attraverso le compilazioni e i rifacimenti delle nostre fonti, vediamo alcuni tratti personali dello stile scientifico di Zenone. Il suo modello è, anche in questo, Aristotele; ma egli vi porta di suo la tendenza a una schiettezza estrema, e il disprezzo dei mezzi termini. Nella lingua pare che egli rifugga da ogni affettazione, e non sia alieno dal creare neologismi di vocaboli e di frasi, quando il suo pensiero non trova sufficienti i mezzi di espressione del vocabolario usuale.

Frammenti.

1 (II, 522-524 A.). Sesto, *adv. math.*, IX, 322; Aet., II, 1, 7; Achil., *Isag.*, 5, p. 129.

* L'universo si distingue dal tutto. L'universo è il mondo; il tutto comprende anche il vuoto che è fuori del mondo. L'universo è finito, perchè il mondo è finito; il tutto è infinito, perchè infinito è il vuoto fuori del mondo [a].

[a] Terminologia: universo τὸ ὅλον — tutto τὸ πᾶν — mondo ὁ κόσμος — vuoto κενόν — finito πεπερασμένος — infinito ἄπειρος.

2 (94-96 A., P. 70, 69). Temistio, *in Phys.*, 40 *b* Speng., II, 284, 10; Aet., *Plac.*, I, 18, 5 e 20, 1; DL, VII, 140; Filopono, *in Arist. Phys.*, p. 613, 23.

* Il vuoto non esiste nel mondo, ma fuori di esso si estende all'infinito [a].

C'è differenza tra vuoto, luogo, spazio [b]: vuoto è assenza di corpi, luogo ciò che è occupato da un corpo, spazio ciò che è occupato temporaneamente o parzialmente [c], come avviene nel boccale di vino.

[a] Probabilmente vanno qui riferite anche le parole di DL, l. c.: «il qual vuoto è incorporeo; e per incorporeo s'intende ciò che, potendo essere occupato da corpi, non è occupato». Ma ci dev'essere un malinteso, perchè ciò che qui spiega il termine 'incorporeo' (ἀσώματον) è piuttosto la spiegazione del termine vuoto (κενόν). Cfr. A., I, p. 26, 28; ma credo che ci sia una lacuna in DL.

[b] κενόν, τόπος, χώρα. P., 125, rinvia a Sesto, *adv. math.*, X, 2, 3 (II, 505 A.) e a Crisippo presso Stob., *Ecl.*, I, p. 161, 8 (II, 503 A.). La dottrina di Z. concilia qui la concezione platonica (nel *Timeo*) con quella di Aristotele.

[c] ἐκ μέρους pare usato anche nel senso di ἐν μέρει o ἀνὰ μέρος.

3 (97 A., II, 531). DL, VII, 143; Aet., II, I, 2; Teodoreto, *Graec. aff. cur.*, IV, 15.

Il mondo è uno [a].

[a] Come sostenitore dell'unità del mondo Z. è messo insieme con Talete, Pitagora, Anassagora, Parmenide, Melisso, Eraclito, Platone e Aristotele. Tutta questa schiera è contrapposta a quella di coloro che affermano la pluralità dei mondi: Anassimandro, Anassimene, Archelao, Senofane, Diogene, Leucippo, Democrito ed Epicuro.

4 (85 A., II, 300, P. 35). DL, VII, 134, ecc. [a].

* L'universo ha due principii; uno passivo, la sostanza informe, la materia; l'altro attivo, la mente, Iddio. Questo secondo principio penetra nella materia, produce i quattro elementi [b] e crea [c] tutte le cose.

a) La forma dossografica del passo è su per giù la stessa nelle altre fonti, che sono Achille T., p. 124 E.; Filone, *de prov.*, I, 22; Aetio, I, 3, 25; Teodoreto, *Gr. aff. cur.*, IV, 12. Il P. aggiunge Sesto, *adv. math.*, IX, 11 (=II, 301 A.).

b) Il P. ricorda la differenza posta dagli Stoici fra i termini ἀρχαί e στοιχεῖα, cfr. fr. II, 299 A. (DL, VII, 134).

c) Stando a DL, Zenone avrebbe usato la parola δημιουργεῖν, cioè un termine di spiccata impronta platonica, come tutta questa dottrina è presa su per giù dal *Timeo*, e conforme anche alle vedute di Aristotele. Cfr. P., p. 86 s.

5 (89 A.). Ario Did., fr. 18, p. 457 Diels (in Stobeo, *Ecl.*, I, p. 138, 14 W.)

* La causa è un perchè; l'effetto è un accidente.
La causa è sostanza; l'effetto è un predicato [a].
È impossibile che ci sia la causa e manchi l'effetto [b].

a) Può servire di spiegazione il passo di Sesto, *adv math.*, IX, 211 (II, 341 A.): «Secondo gli Stoici ogni cagione è una sostanza che ad un'altra sostanza produce qualcosa di non sostanziale; per esempio una sostanza è il coltello, che ad un'altra sostanza, la carne, produce l'esser tagliata, non sostanziale, ma predicativo; e similmente la sostanza fuoco alla sostanza legno produce il bruciare, predicato». Come si è detto altrove (IV, 4), nel linguaggio stoico σῶμα 'corpo' è usato anche nel senso di 'sostanza' e ἀσώματον 'incorporeo' ha anche il senso di 'immateriale' o di 'astratto'.

b) Seguono nel testo dossografico e sono riprodotte dall'A., l. c., queste parole: «Questo discorso ha un significato siffatto: cagione è ciò per cui una cosa avviene, per esempio per l'intelligenza avviene l'intendere e per l'anima il vivere e per la saggezza l'esser saggi. Infatti è impossibile che, se uno ha la saggezza, non sia saggio, e se ha l'anima, non viva, e se ha l'intelligenza, non intenda». Qui abbiamo, mi sembra, un commento e un'interpretazione, non abbiamo più il testo di Zenone, che è caratterizzato dalla sua nervosa brevità.

6 (90 A.). Cicerone, *Acad. Post.*, I, 39.

Niente può essere prodotto da un'entità incorporea: tutto ciò che agisce e produce effetti è materiale [a].

a) Seguono in Cicerone, l. c., le parole: «nec vero aut quod efficeret aliquid aut quod efficeretur posse esse non corpus». Dove è certo un malinteso in quel *quod efficeretur*. Abbiamo visto sopra (n. 5), che l'effetto è incorporeo. Come sia nato

l'equivoco si può vedere da SESTO, *adv. math.*, VIII, 263 (II, 363 A.): « l'incorporeo non può essere nè attivo nè passivo » (non può agire su qualcosa, nè può subire un'azione altrui). Sicchè *quod efficeretur* avrebbe reso malamente πάσχον τι? Preferisco credere che in Cic. debba leggersi *afficeret* e *afficeretur*.

7 (86-87 A., cfr. II, 316, P. 49-51). CALCIDIO, *in Tim.*, 290, 294; STOB., *Ecl.*, I, 11, 5 *a*, p. 132, 26 W. (ARIO DIDIMO, fr. 20 D.); DL, VII, 150; EPIFANIO, *Haeres.*, I, 5 (DDG, p. 588).

* Essenza [a] e materia sono da distinguere. Rame, oro, ferro sono la materia degli oggetti che si fabbricano da questi metalli, non sono l'essenza, che è quella che dà alle dette cose e a tutte le altre la loro ragion d'essere.

Essenza è, dunque, la materia primordiale e il sostrato di tutte le cose [b].

Altro è materia ed essenza universale, altro materia ed essenza di singoli esseri; quella non è suscettibile di aumento o diminuzione, mentre la materia degli esseri singoli aumenta e diminuisce [c]. Attraverso l'essenza passa la ragione, cioè Dio, inseparabile da essa, e penetrante in essa come il seme negli organi genitali.

a) La parola usata da Zenone è sempre οὐσία. Calcidio rende ora con *substantia*, ora con *essentia*. Nel testo zenoneo doveva ricorrere anche il termine ὑποκείμενον. Calcidio lo rende con *fundamentum*.

b) La definizione doveva, se Calcidio, come pare, traduce alla lettera, suonare così: οὐσία δ'ἐστὶν ἡ πρώτη ὕλη καὶ τὸ ἀρχαιότατον ὑποκείμενον τῶν ὅλων. Cfr. P., p. 96, che reca i passi dei Peripatetici in proposito.

c) Perchè il passo di DL abbia senso, conviene interpungere: καλεῖται δὲ διχῶς οὐσία τε καὶ ὕλη· ἥ τε τῶν πάντων καὶ ἡ τῶν ἐπὶ μέρους. Senza interpunzione si avrebbe il senso « tanto la universale quanto la particolare prende i due nomi *essenza* e *materia* ». Il che è poi smentito subito dopo con la contrapposizione ἡ μὲν οὖν τῶν ὅλων... ἡ δὲ τῶν ἐπὶ μέρους, che mostra come οὐσία τε καὶ ὕλη sia inteso come un termine unico. Il διχῶς dunque è detto con riferimento all'universale e al particolare.

8 (92 A., P. 53). GALENO, *Comm. in Hipp. de humoribus*, I, XVI, 32 K.); id., *de nat. facult.*, I, 2.

* Sostanza e qualità sono compenetrate interamente tra loro [a].

a) Cfr. II, 462 A., dallo stesso GALENO, *de nat. fac.*, II, 3: « La natura che forma le parti e le fa crescere gradatamente si estende certo in esse da un capo

all'altro; compenetrandole in tutto e per tutto, non già solo esteriormente, le forma, le nutre, le fa crescere... non c'è punto che non sia da essa toccato, elaborato e disposto ».

Confutazione di questa dottrina della μῖξις in SESTO, *PH*, II, 57-62.

9 (91 A., P. 78). STOB., *Ecl.*, I, 16, 1; AETIO, I, 15, 6 (DDG, p. 313); GALENO, *Hist. phil.*, 27 (DDG, 616, 2).

I colori sono atteggiamenti primordiali della materia [a].

a) P., p. 132, osserva che questo è l'unico frammento di Zenone relativo ai colori; e ricorda la teoria epicurea presso LUCREZIO, II, 795 ss.

10 (88 A., P. 50). CALCIDIO, *in Tim.*, c. 292.

* Questa essenza è finita [a], unica, e comune sostanza di ogni cosa che esiste; divisibile e soggetta a ogni sorta di mutamenti. Si spostano, infatti, le parti di essa, ma non periscono. Prestandosi a comporre ogni sorta di figura, come cera che si può conformare in mille modi [b], non ha una sua propria qualità [c]; e nondimeno non si presenta mai se non congiunta e inseparabilmente connessa con qualche qualità. Non avendo nè principio nè fine, poichè non sorge dal nulla e non si riduce al nulla, non è priva di uno spirito e vigore eterno, che secondo ragione la muove, talora tutta quanta e talora in parte, ed è cagione di sì frequente e impetuoso mutamento dell'universo. Ora, questo spirito movente non è la natura, ma l'anima, e beninteso, razionale, che dà vita al mondo sensibile e gl'imprime la bellezza di cui esso risplende. Sicchè il mondo è animato, beato e divino.

a) P., p. 97, ricorda la confutazione che di questo principio stoico facevano gli epicurei, LUCR., I, 1008-1051 (più esattamente 998-1051), DL, X, 41. Cfr. USENER, *Epicurea*, p. 295 ss.

b) P., p. 98, cita SESTO, *adv. math.*, VII, 375 e confronta OVIDIO, *Met.*, XV, 169.

c) «... neque formam neque figuram nec ullam omnino qualitatem propriam fore censet fundamenti rerum omnium silvae». Teoria, come nota il P., p. 98, conforme all'insegnamento peripatetico.

11 (II, 526, 528, om. P.). DL, VII, 135-137 s., 142; ARIO DID., fr. 29 e 38 D.

* Mondo ha tre significati: 1) lo stesso essere divino che ha la sua peculiare proprietà dalla sostanza universale; 2) il

prodotto dell'attività divina nella composizione e distribuzione degli elementi, nei corpi celesti e nei fenomeni naturali; 3) il complesso dell'essere divino e delle cose create.

Il mondo (nel primo senso) è uno, e si chiama dio, mente, fato, Giove, e riceve parecchie altre denominazioni [a].

a) Più sviluppata è questa dottrina nel fr. 29 di Ario Didimo (A., II, 528): «... si dice mondo (nel terzo senso) anche il domicilio degli dei e degli uomini e di tutte le cose che per essi esistono. Come, infatti, si dice città in doppio senso, il luogo di residenza e il complesso dei cittadini e di tutto ciò che con essi risiede, così anche il mondo è una città, per così dire, costituita dagli dei e dagli uomini, in cui gli dei hanno la signoria e gli uomini son sudditi; ed hanno società fra loro in quanto partecipano del λόγος, che è una legge naturale (cfr. Cic., *de leg.*, II, 10, III, 316 A.: «lex vera atque princeps... ratio est recta summi Iovis»), mentre tutti gli altri esseri esistono per cagion loro. E per conseguenza si deve ritenere che abbia cura degli uomini il dio che governa il tutto, ed è benefico e benigno, caritatevole e giusto, e fornito di tutte le virtù.»

12 (110-114 A., P. 59-63). Sesto, *adv. math.*, IX, 85, 104, 107, 110; Cicerone, *de nat. d.*, II, 21 s. (III, 22 s.).

Il mondo è il prodotto più perfetto della natura, e si può provare con buoni argomenti che esso è un essere vivente animato intelligente e razionale.

Ciò che fa uso della ragione è superiore a ciò che è privo di ragione; ma non c'è nulla di superiore al mondo; dunque il mondo ha l'uso della ragione [a].

Ciò che è privo di sentimento e di ragione non può produrre da sè un essere vivente fornito di sentimento e di ragione; ma il mondo genera esseri viventi e forniti di ragione; dunque il mondo è un essere vivente e fornito di ragione.

Se dall'olivo nascessero flauti melodiosamente sonanti, dubiteresti un momento che l'olivo avesse una certa conoscenza dell'arte auletica? E se i platani producessero corde armoniosamente vibranti? Certamente riconosceresti nei platani il possesso della musica. Perchè, dunque, non s'avrebbe a ritenere animato e sapiente il mondo che genera dal proprio seno esseri animati e sapienti?

Ciò che emette dal proprio corpo il seme dell'essere razionale è razionale anch'esso; ma il mondo emette da sè il

seme del razionale [b]; dunque il mondo è razionale [c]. E ciò implica la dimostrazione della sua esistenza [d].

La natura universale abbraccia le nature particolari, comprende perciò in sè le nature razionali, e deve essere razionale essa stessa, perchè non è possibile che il tutto sia inferiore alla parte.

Ciò ch'è privo di senso non può avere una parte senziente; ma il mondo ha parti senzienti, dunque il mondo non può essere privo di senso [e].

a) Così in Cicerone e Sesto; quest'ultimo aggiunge: «l'essere intelligente è superiore al non intelligente, e l'animato all'inanimato; ma nulla è superiore al mondo; dunque il mondo è animato e intelligente».

b) Secondo un'altra versione (considerata dall'A., I, p. 33, 14 nota, come commento e spiegazione di Stoici posteriori) «contiene in sè gli elementi seminali (σπερματικοὶ λόγοι) degli animali razionali». Per un altro accenno agli σπερματικοὶ λόγοι cfr. l'*Appendice* di questo capitolo, p. 92.

c) «... prendendo lo spunto da Senofonte», dice Sesto (A. 113); e in verità l'argomentazione di Zenone ha qualche analogia con la conclusione del ragionamento dei *Memorabili*, I, 4, 2-5, 8, e non sarà troppo arrischiato (benchè il P., p. 118, sia d'altro avviso) pensare che Zenone citasse Senofonte. Cfr. DL, VII, 1 (A., I, p. 1, 21). L'indice dell'Adler è incompleto per questa parte.

d) Queste ultime parole sono un commento di Sesto, o anch'esse riassumono Zenone? Bekker proponeva τοῦ θεοῦ invece di τούτου («e ciò implica l'esistenza di Dio»).

e) L'ordine di queste argomentazioni sarà stato diverso. Quello che importa è il loro comune carattere e l'appartenenza al περὶ τοῦ ὅλου.

13 (99 A., P. 67). Stob., *Ecl.*, I, 19 A., p. 166, 4 W.; (Ario Did., *fr. phys.*, 23 D.).

Tutte le cose del mondo, aventi una loro propria esistenza e conformazione [a] hanno le parti tendenti per forza d'attrazione [b] verso il centro del tutto; e così avviene del mondo stesso; sicchè si ha ragione di dire che tutte le parti del mondo gravano verso il centro del mondo, e specialmente le parti fornite di peso; e questo stesso fatto spiega il permanere del mondo nel vuoto infinito [c], e similmente il permanere della terra nel mondo, poggiando in equilibrio sul centro di esso [d].

Non si può dire in modo assoluto che il peso sia qualità inerente al corpo; anzi sono privi di peso l'aria e il fuoco; pure anche essi tendono in certo modo al centro della sfera

universale; ma prendono consistenza sulla superficie di essa, in quanto per loro natura, vanno in alto, non avendo in sè alcun peso [e].

In modo analogo a questi due elementi il mondo stesso è privo di peso, perchè, del resto, la sua composizione totale racchiude elementi pesanti ed elementi senza peso.

Quanto alla terra, si ritiene che in se stessa sia fornita di peso, ma in grazia della sua posizione centrale, siccome i corpi pesanti tendono al centro, essa si mantiene nel posto che occupa [f].

a) «... consistenti secondo una propria costituzione» (συνεστῶτα κατ'ἰδίαν ἕξιν). Sui vari significati di ἕξις v. l'indice dell'Adler. Il senso tecnico nel linguaggio stoico può essere reso con «organismo», se questa parola, d'antica origine, non pare troppo moderna.

b) «... le parti hanno un trasporto (φορά) verso il mezzo».

c) Lo spàzio infinito che circonda il mondo assorbirebbe le parti di questo e ne favorirebbe la dispersione, se non ci fosse la forza di gravità che tiene insieme le parti del mondo.

d) «... non assolutamente (πάντως) un corpo ha peso». La teoria della gravità e leggerezza, non relativa, come nel nostro linguaggio moderno, ma assoluta, risale ad Aristotele. P., p. 123, cita Stob., *Ecl.*, I, 19, 1: τῆς κατὰ τόπον κινήσεως τὴν μὲν ἀπὸ τοῦ μέσου γίνεσθαι, τὴν δὲ ἐπὶ τὸ μέσον, τὴν δὲ περὶ τὸ μέσον· πυρὸς μὲν οὖν καὶ ἀέρος ἀπὸ τοῦ μέσου, γῆς καὶ ὕδατος ἐπὶ τὸ μέσον, τοῦ πέμπτου περὶ τὸ μέσον.

e) Per avere un senso plausibile, ho modificato l'interpunzione così: ἀβαρῆ εἶναι ἀέρα καὶ πῦρ, τείνεσθαι δὲ καὶ ταῦτά πως ἐπὶ τὸ τῆς ὅλης σφαίρας τοῦ κόσμου μέσον· τὴν δὲ σύστασιν πρὸς τὴν περιφέρειαν αὐτοῦ ποιεῖσθαι, φύσει γὰρ κτλ.

f) Su questa teoria della posizione centrale della terra nel cosmo, Zenone s'intratteneva anche nel commento a Esiodo, cfr. 105 A. (vedi XI, 2 F., nota b). La dottrina è considerata indiscussa, per es., in Cicerone, *de nat. d.*, I, 103: «Nam locus quidem iis etiam naturis quae sine animis sunt suus est cuique proprius, ut terra infimum teneat» ecc.

Tutta questa dottrina della gravità e del centro cosmico aveva una confutazione epicurea in Lucrezio, I, 1052-1105, passo lacunoso e mutilo.

14 (115 A., 65 P.). Achille Tazio, *Isag. in Ar.*, 5, p. 129 e.

Il cielo è la parte estrema dell'etere. Da esso e in esso tutte le altre cose che esistono; e ciò è evidente, perchè esso abbraccia tutto fuorchè se stesso. Nessuna cosa comprende se stessa, ma ognuna è capace di comprendere il diverso da sè [a].

a) Cfr. DL, VII, 138: «Cielo è il cerchio estremo, in cui risiede la divinità». Il P. ricorda Aristotele, *Fisica*, IV, 5: ἡ μὲν γῆ ἐν τῷ ὕδατι, τοῦτο δ'ἐν τῷ ἀέρι,

οὗτος δ'ἐν τῷ αἰθέρι, ὁ δ'αἰθὴρ ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ δ'οὐρανὸς οὐκέτι ἐν ἄλλῳ. Direi che, appoggiandosi ad Aristotele, Zenone però introduca una modificazione alla dottrina del maestro: l'etere non è diverso dal cielo; si chiama cielo la parte estrema dell'etere, cioè al confine col vuoto che circonda l'universo.

15 (93 A., P. 76). Stobeo, *Ecl.*, I, 8, 40 e, p. 104, 7 W.); (Ario Didimo, 26 D.); Simplicio, *Comm. ad categ.*, 80 a 4.

Il tempo è intervallo [a] di moto; e insieme, è anima e norma di velocità e lentezza dei singoli esseri; e in conformità di esso cominciano, finiscono, esistono tutte le cose.

a) διάστημα: può rendersi anche con «estensione», o «distanza». Ma P., p. 130, ricorda opportunamente Varrone, *L. L.*, VI, 3, «tempus esse dicunt intervallum mundi motus». L'idea di Zenone è che il tempo quale noi lo cogliamo potrà essere relativo, ma può regolarsi sul tempo assoluto, che è inerente nella vita del mondo.

16 (116 A., P. 64). Aet., II, 11, 4; Stob., *Ecl.*, I, 23, 1.

Il cielo è igneo [a].

a) Stobeo mette Zenone insieme con Parmenide, Eraclito e Stratone.

17 (171-172 A., P. 46-48). Cicerone, *de nat. d.*, II, 57 s. (cfr. DL, VII, 156, Stob., *Ecl.*, I, 1, 29 b, n. 37, 20).

* La natura è fuoco industrioso, che procede con metodo nella produzione. Il più alto merito dell'arte è nel creare e produrre; ora, ciò che nelle nostre arti si compie per mezzo delle nostre mani, lo stesso, con molto maggiore abilità, si compie dalla natura, cioè dal fuoco industrioso, e maestro di tutte le altre arti. Sicchè la natura non è soltanto industriosa, ma è artista, e prevede e provvede tutto ciò che può essere opportuno e utile.

Come tutti gli esseri viventi nascono e crescono dai loro semi e sono in essi virtualmente racchiusi, così il fuoco primigenio che è l'essenza del mondo ha in sè le ragioni di tutto lo svolgimento della natura [a].

... I suoi moti sono tutti volontari; tendenze, aspirazioni e propositi e consentanee attività sono in esso come nell'uomo.

a) Mi pare evidente che nel testo ciceroniano non c'è senso, se non si ammette una lacuna tra *sic natura mundi* e *omnis motus habet voluntarios*.

18 (120 A., P. 71). ARIO DIDIMO, *fr. phys.*, 33; (STOB., *Ecl.*, I, 25, 3, p. 213, 15 W.).

* Il Sole, la Luna e ognuno degli altri astri è intelligente e saggio, e igneo, di fuoco « artefice ». Sono, infatti, due specie di fuoco: il fuoco distruttore [a] che trasforma in sè il proprio alimento; e il fuoco artefice, che accresce e conserva la vita, qual è il calore nelle piante e negli animali, che è poi tutt'uno con la vita [b] e con l'anima. Di questo fuoco appunto è la sostanza degli astri. Il Sole e la Luna hanno un doppio movimento, uno al disotto del mondo da oriente a oriente [c], l'altro in senso inverso al mondo, passando da un segno dello zodiaco all'altro.

a) Propr. « senz'arte », cioè alieno dalla virtù operativa e vitale del fuoco « artefice ».

b) ὃ δὴ φύσις καὶ ψυχή, dove la φύσις è per le piante quello che la ψυχή è per gli animali.

c) Da completare, almeno per il senso « da oriente a ponente visibilmente, e invisibilmente da ponente a oriente ».

19 (119 A., cfr. II, 650, P. 73) DL, VII, 145 (cfr. CIC., *de nat. d.*, II, 103).

* Si ha l'ecclissi di sole quando la luna si viene a porre innanzi al sole dalla parte a noi rivolta. Si vede infatti che nelle congiunzioni essa si avvicina e lo nasconde, e poi di nuovo se ne allontana; l'osservazione si può fare per mezzo di un catino pieno di acqua [a]. L'ecclissi di luna avviene quando la luna viene a trovarsi nell'ombra gettata dalla terra, e ciò accade solo nel plenilunio, quantunque nel corso del mese la luna si trovi in opposizione; perchè nel suo movimento obliquo [b] rispetto al sole sporge con la larghezza ora più a nord e ora più a sud; ma quando il suo disco è nella stessa direzione di quello del sole e di quello frapposto, e quindi diametralmente opposto al sole, allora avviene l'ecclissi [c].

a) Cfr. BOLL in PAULY-WISSOWA, *RE*, VI, 2349, 34.

b) κατὰ λοξοῦ ὡς πρὸς τὸν ἥλιον κινουμένη. P. addita in DL, VII, 144 ἑλικοειδῆ, un equivalente di κατὰ λοξοῦ.

c) P. nota che questa spiegazione della ecclissi non ha niente di specificamente stoico, risalendo a Talete, i Pitagorici, Empedocle, Anassagora.

20 (122 A.). SENECA, *Nat. quaest.*, VII, 19, 1.

* Le stelle si accostano tra loro e congiungono i loro raggi in modo da produrre con tale associazione di luce l'immagine di una stella allungata [a].

a) Si tratta probabilmente delle comete, per le quali Zenone avrebbe una spiegazione diversa da quella degli stoici posteriori (vedi A., II, 692 e III, VI, Boetho, 7).

21 (117 A., P. 74) DL, VII, 153 s.

* Il baleno è accensione delle nubi per sfregamento tra loro o per rottura prodotta dal vento. Tuono è il rumore ch'esse fanno per le dette ragioni. Il fulmine è infiammazione violenta che precipita sulla terra dalle nubi che vengono in attrito o si squarciano [a].

a) Anche qui il P., p. 129, osserva che non c'è niente di specificamente stoico. Per la dottrina di Epicuro, cfr. LUCREZIO, VI, 96 ss., 160 ss., 246 ss. Idee simili erano in circolazione già al tempo di Aristofane, cfr. *Nuvole*, 404 ss. Alla dottrina stoica par che si riporti LUCANO, I, 151 s.

> Qualiter expressum ventis per nubila fulmen
> Aetheris impulsi sonitu, etc.

22 (106 A., 56 P.). FILONE, *De aeternitate mundi*, 23 s., p. 35, 13 Cum.

(I.) Se la terra non avesse un'origine relativamente recente [a], oramai non si dovrebbe più vedere in essa alcuna parte sporgente: i monti si sarebbero abbassati, i colli sarebbero tutti livellati alla pianura. Con tante piogge che ogni anno, cominciando dall'eternità, si rovesciano sulla terra, sarebbe naturale che le parti elevate fossero qua franate per opera dei torrenti, là sprofondate e avvallate, in modo da avere dappertutto una superficie uniforme e piana. Ora, invece, i continui dislivelli e le vette di monti innumerevoli che s'innalzano fino al cielo [b], sono indizii del fatto che la terra non è eterna; giacchè, come dicevo, lungo il corso di un tempo infinito, essa avrebbe dovuto divenire, per effetto

delle piogge, piana e traversabile [c] da un capo all'altro. La natura dell'acqua, infatti, è tale che, specie se si abbatte da luoghi altissimi, qua strappa e travolge con violenza, là con un gocciare continuo incava e scalza la terra più dura e sassosa, non meno di quel che farebbero gli scavatori.

(II.) Eppure il mare si è ridotto da quello che era. Lo attestano le più celebri delle isole, Rodi e Delo che in antico erano invisibili trovandosi sommerse dalle acque, ma più tardi, venendo a diminuire la massa liquida del mare, emersero e divennero visibili, come ci insegnano le notizie raccolte e registrate [d] intorno ad esse. Delo, anzi, fu chiamata anche Anafe [e], sicchè tutti e due i nomi rendono testimonianza della leggenda [f]; chè, siccome si rivelò e si rese manifesta, vuol dire che in antico era occulta e invisibile [g]. Inoltre, vasti e profondi seni di grandi mari si prosciugarono e divennero continenti, e poi, coltivati a semina e a piantagioni, formarono parte, tutt'altro che sterile, dei paesi adiacenti, pur rimanendo in essi certi indizi della loro antica sede sottomarina, i sassolini, le conchiglie e altri corpi siffatti, quali i flutti sogliono rigettare sulle spiagge. Onde anche Pindaro a proposito di Delo dice [h]:

> Salve, o creata dagli dei, rampollo delizioso,
> pei figli di Latona dalle lucide trecce,
> o figlia del mare, o immoto portento dell'ampia terra,
> a cui i mortali dànno il nome di Delo, e i beati dell'Olimpo
> chiamano astro lungisplendente della terra oscura [i].

« Figlia del mare » dice il poeta alludendo al fatto suddetto.

Ora, se l'acqua diminuisce, diminuirà anche la terra, e in lunghi periodi di anni si esaurirà del tutto l'uno e l'altro elemento, come si consumerà anche tutta l'aria scemando a poco a poco, e tutte le cose si ridurranno a una sostanza unica, quella del fuoco.

(III.) Si corrompe certamente un tutto le cui parti si corrompono; ma le parti del mondo sono tutte soggette a corruzione; dunque il mondo è corruttibile.

Per cominciare dalla terra, qual mai parte di essa, piccola

o grande che sia, non si dissolverà col tempo? I sassi anche i più duri non si ammolliscono e marciscono? per debolezza della loro consistenza — che è tensione spirituale[l], un legame non infrangibile, ma solo difficile a sciogliersi — spezzandosi e spandendosi, dapprima si dissolvono in polvere minuta, e in seguito si disperdono e consumano. Che dire dell'acqua? se non è agitata dai venti, lasciata immobile, non diviene morta per la sua quiete? certo si altera, e manda un odore ingratissimo, come di un animale privato dell'anima. Quanto poi alle corruzioni dell'aria, tutti le conoscono; che suole divenire malsana, e consumarsi e in certo modo morire. Infatti, se cerchiamo non la speciosità delle parole, ma la verità, che cosa diremo che sia la pestilenza, se non una morte dell'aria, che spande il proprio male a distruggere tutti gli esseri dotati di anima? E quanto al fuoco, c'è bisogno di un lungo discorso? Se gli manca l'alimento, subito si spegne, divenendo, come dicono i poeti, zoppo da se stesso[m]: onde sorretto si raddrizza, nel pascersi della materia infiammata; ma quando essa è consumata, sparisce...[n].

... Qualcosa di simile si dice che càpiti ai serpenti nell'India. Si arrampicano sui più grandi tra gli animali, sugli elefanti, e si avvolgono loro attorno, lungo il dorso e il ventre, quindi, aperta una vena qualsiasi, attendono a bere il sangue succhiando con gran forza di fiato e con un sibilo intenso. E gli elefanti che si sentono consumare, fino a un certo punto resistono, saltando per mancanza d'altro rimedio, e percuotendosi i fianchi con la proboscide come per colpire i serpenti; ma poi, esaurendosi via via l'elemento vitale, non possono più saltare, e tuttavia si reggono in piedi, barcollando, ma poco dopo, venuta meno la forza delle gambe, precipitano giù e muoiono di anemia. Però con la loro caduta fanno morire anche gli autori della loro morte; ecco in che modo: non trovando più nutrimento, i serpenti si accingono a sciogliere il legame che avevano stretto attorno alla vittima, desiderando ormai di liberarsi; ma gravati sotto il peso degli elefanti, rimangono schiacciati, massimamente se il suolo è per avventura brullo e sassoso. Con moti convulsi fanno di tutto

per sciogliersi, mentre sono impacciati dalla forza del corpo che li schiaccia, e in mille modi si esercitano in movimenti disperati e infruttuosi; ma da ultimo, come quelli che vengono lapidati o quelli che, investiti da un muro in rovina, non fanno a tempo a fuggire, non riuscendo neppure a metter fuori la testa, muoiono soffocati.

Se, dunque, ogni parte del mondo è soggetta a corruzione, è evidente che il mondo, composto di tali parti, non sarà eterno.

(IV.) Se il mondo fosse eterno, sarebbero eterni anche gli animali, e specialmente la specie umana, in quanto è superiore alle altre. [Ora non solo la specie non è eterna, ma], se si vuole investigare la verità nella storia della natura, [dobbiamo dire che l'uomo] è apparso tardi nel mondo [o]. È verosimile infatti, anzi è necessario che insieme con gli uomini siano nate le arti, per così dire, coetanee ad essi [p], non solo perchè alla natura razionale è proprio procedere con metodo [q], ma anche perchè non è possibile vivere senza le arti...

Esaminiamo dunque i tempi delle singole arti senza curarci delle decantate invenzioni attribuite agli dei...... [r]
... se non è eterno l'uomo nè alcun altro animale, sicchè [non sono eterni] neppure le regioni e gli elementi che li contengono, la terra, l'acqua e l'aria [s].

Da tutti questi argomenti si rende evidente che il mondo è perituro.

a) « Se la terra non avesse cominciato ad esistere » dice propriamente il testo; ma come debba intendersi, è chiaro dalla dottrina zenonea della palingenesia. Cfr. i frammenti **25**, **26**.

b) « Le elevazioni (prop. « eccedenze ») di molti monti ad un'altezza eterea », cioè fino alla regione dell'etere, oltre il limite dell'atmosfera.

c) λεωφόρος, prop. « strada maestra », passaggio libero in ogni direzione.

d) ἀναγραφεῖσαι ἱστορίαι « indagini registrate », cioè consegnate a documenti scritti.

e) Non so che altrove sia « registrata » questa confusione di Anaphe con Delo, nata probabilmente dal fatto che anche per Anaphe, una delle Sporadi, come per Rodi e per Delo, esisteva la leggenda di un'improvvisa emersione dal fondo del mare. Vedi Schoeffer in Pauly-Wissowa, *RE*, IV, 2462, 9 (2474, 57).

f) « A Delo diedero anche il nome di Anafe, con entrambi i nomi documentando il loro racconto ».

g) Ἀνάφη è riportato ad ἀναφανεῖσα «apparsa», e δῆλος vuol dire «manifesto», visibile. Nel testo la sintassi zoppica. Dovrà leggersi forse ἀδηλουμένη καὶ ἀφανὴς ⟨ ἐτύγχανεν ⟩ οὖσα τὸ πάλαι.

h) Fr. 37 Schroeder. Dallo stesso componimento sono conservati alcuni versi (fr. 88) in Strabone, X, p. 485.

i) Allusione al nome Ἀστερίη, che l'isola avrebbe avuto prima di essere culto dei Latoidi, quando era ancora un'isola fluttuante.

l) Sulla forza di coesione, cfr. II, 439 ss., A. Lo spirito che penetra tutti i corpi agisce come l'anima nell'uomo, cioè tiene legate le parti tra loro. La dottrina posteriore (οἱ νεώτεροι Στωικοί in II, 440, p. 145 A.) distingue gli elementi in due classi, secondo che hanno la forza di coesione per sè e per gli altri, o devono ricevere dagli altri questa forza: lo spirito e il fuoco formano la prima classe, la terra e l'acqua la seconda.

m) Evidentemente si allude alla figura di Hefaisto (Volcanus), che per Zenone s'identifica col fuoco, cfr. XI, 1 (169 A). Sulla necessità del nutrimento per la vita del fuoco vedi Cleante, I, 501 A. (Cfr. II, 421).

n) Credo necessario ammettere una lacuna nel testo: La materia stessa, se è troppa, venendo tutta in una volta, soffoca il fuoco. Qualcosa di simile doveva esserci, perchè altrimenti, coi draghi indiani si salterebbe di palo in frasca. Lo Zeller usciva dalla difficoltà con l'ipotesi che tutto il passo relativo ai serpenti indiani fosse interpolato. A nessuno sfuggirà che l'osservazione sulla necessità dell'aria, cioè dell'ossigeno, perchè la fiamma non si spenga, è una preziosa divinazione, che non conviene lasciar perdere; e neppure attribuire a un ignoto compilatore o interpolatore dello scritto filoneo. Cfr. E. Zeller, *Der Streit Theophrasts gegen Zeno, Hermes*, XI, 422 ss., e *Der Pseudophilonische Bericht über Theophrast*, ivi, XV, 137 ss.

o) ὀψίγονον «d'origine tardiva». Il che, come osserva il Pearson, è solo apparentemente in contraddizione con la teoria dell'origine primigenia dell'uomo dalla terra; cfr. IV, 10 (I, 124 A).

p) «Quasi della stessa età». È qui divinato un principio fondamentale dell'antropologia e dell'archeologia preistorica.

q) τὸ ἐμμέθοδον pare non sia usato altrove, e manca nell'indice dell'Adler. L'aggettivo ἐμμέθοδος «metodico», contrapposto ad ἀμέθοδος, ricorre una volta in Sesto, *P. H.*, II, 21.

r) È scomparsa nella lacuna la dimostrazione dell'origine relativamente recente di tutte le arti umane.

s) Mi astengo da ogni congettura circa il senso probabile di questo passo lacunoso.

* 23 (98 A.). Aristocle presso Eusebio, *Praep. Ev.*, XV, 816 d.

* Il fuoco è elemento universale [a] i cui principii sono Dio e la materia, corporei l'uno e l'altra [b].

Nel corso dei periodi fatali l'universo intero va in fiamme, e quindi s'inizia una nuova costituzione mondiale [c].

Il fuoco primordiale è come un seme che ha in sè tutte le ragioni e le cause degli esseri che furono, che sono e che saranno [d]: l'intreccio e la serie di esse (ragioni e cause e

loro effetti) è il fato, la scienza, la verità, la legge dell'esistenza: legge a cui non è dato sottrarsi e sfuggire. E per essa tutto il mondo è governato meravigliosamente, come nel più retto e giusto reggimento statale.

a) στοιχεῖον τῶν ὄντων. Cfr. CRISIPPO, 413 A. (II, 136, 11 ss.) κατ'ἐξοχὴν στοιχεῖον «elemento per eccellenza».

b) Il testo di Aristocle è qui rapidamente riassunto. Egli non manca di fare i riferimenti storici seguenti: il fuoco come elemento primordiale è dottrina di Eraclito; Dio e la materia come cause prime è dottrina di Platone, ma per Platone il primo agente è incorporeo, mentre per Zenone è un corpo al pari della materia.

c) εἶτ' αὖθις πάλιν διακοσμεῖσθαι: dovrà sottintendersi τὸ ὅλον o τὰ ὄντα. Cfr. CLEANTE, fr. 497 A. (I, p. 111, 20), ZEN., 107 A. (I, p. 32, 5).

d) Cfr. CLEANTE, fr. 497 A. (I, p. 111, 22 ss.).

24 (101 A.). AET., I, 16, 6+12, 4.

* Il fuoco terrestre ha moto rettilineo; il fuoco celeste ha moto circolare.

25 (102 A., P. 52). ARIO DIDIMO, fr. 38 D.; DL, VII, 142 (cfr. 186).

La formazione del [nuovo] mondo dalla conflagrazione generale della materia [a] dovrà compiersi entro il termine fatale [b], quando dal fuoco, attraverso l'aria, avverrà una conversione in acqua, e una parte di questa dovrà depositarsi e consolidandosi formare la terra, e del rimanente una parte continuerà ad essere acqua, l'altra, invece, evaporando diverrà aria, e nella sua parte più sottile si accenderà in fuoco [c]; e la mescolanza degli elementi sarà una fusione, in quanto che col loro vicendevole scambio avverrà come un passaggio di un corpo intero attraverso un altro corpo [d].

a) Il testo di Ario Didimo è corrotto, ma può essere in parte sanato con l'aiuto di DL. Per cominciare, διακόσμησιν ἐκ τῆς οὐσίας dovrà intendersi ἐκ τῆς ἐκπεπυρωμένης οὐσίας, cfr. DL ὅταν ἐκ πυρὸς ἡ οὐσία τραπῇ κτλ.

b) ἐν περιόδῳ o è da correggere ἐν περιόδοις, cfr. l'*Index verborum* dell'Adler, o da completare con un participio come τεταγμένῃ, εἱμαρμένῃ, ῥητῇ, o simile. Tuttavia cfr. κατὰ περίοδον «periodicamente» in MARCO ANT., X, 7, citato da P., e CORNUTO, 17, p. 95 Os., ἐν περιόδῳ.

c) Il senso è ricavato da DL τὸ δὲ λεπτομερὲς ἐξαερωθῇ, καὶ τοῦτ' ἐπὶ πλέον λεπτυνθὲν πῦρ ἀπογεννήσῃ. In Ario Didimo le parole ἐκ τινὸς δὲ τοῦ ἀέρος possono difendersi col confronto della frase usata poco prima τὸ μέν τι ὑφίστασθαι.

d) Qui DL non ci aiuta più. Egli dice «e quindi per via di mescolanza da questi (elementi) nascono piante, animali e altri generi». Nel testo di Ario Didimo l'A. ha notato la difficoltà, ma non pare abbia badato che l'inciso τῇ εἰς ἄλληλα τῶν στοιχείων μεταβολῇ può unirsi a ciò che segue forse meglio che alle parole precedenti. Intendiamo, infatti: τὴν δὲ μῖξιν γίνεσθαι κρᾶσιν, ὅλου σώματος δι' ὅλου τινὸς ἑτέρου διερχομένου τῇ — μεταβολῇ.

26 (109 A., cfr. II, 625, P. 53). TAZIANO, *adv. Gr.*, 5; NEMESIO, *de nat. hom.*, 38.

* Attraverso la conflagrazione il mondo si rinnova e ricomincia daccapo, ripetendosi in tutti i suoi particolari, con le stesse persone nelle stesse condizioni e attività, come dire Anito e Meleto per fare i delatori, Busiride per uccidere gli ospiti, Ercole per sostenere le sue fatiche [a].

a) Questa dottrina della palingenesia è più svolta naturalmente in Crisippo e successori (A., II, 623-631). Ma Taziano cita espressamente Zenone, e pare ovvio ritenere che egli per primo l'abbia enunziata, come prodotto della sua ferrea logica: identità di cause dovrà dare identità di effetti. Più tardi si vide l'impossibilità di mantenere l'identico attraverso le conflagrazioni, e si ricorse alla curiosa teoria dell'*indissimilis* (A., II, 626). Sul precedente pitagorico di questa dottrina cfr. P., p. 106.

APPENDICE

(vedi sopra, n. **12**, nota *c*, p. 82)

Non sembra attendibile quello che dice il commento di FILARGIRIO a Virgilio, *Georg.*, II, 336 (I, 108 A.), o almeno è difficile dare ad esso un'interpretazione conciliabile con la teoria della conflagrazione e della palingenesia. Tuttavia lo riportiamo perchè il lettore possa giudicare da sè.

* Varie cose nel mondo periscono, ma il mondo in sè dura in eterno, essendo racchiusi in esso gli elementi [a] che riproducono le cose [b].

a) Giustamente annota l'A. che con questi *elementa* sono indicati i λόγοι σπερματικοί (sui quali v. sopra, n. **12**, nota *b*).

b) Probabilmente qui si attribuisce a Zenone la teoria di Boetho (A., VI, 7, vol. III, p. 265 s.) e di Panezio.

IX

PROBLEMI OMERICI

Προβλημάτων Ὁμηρικῶν ε'

Introduzione.

Cinque libri di « Questioni omeriche » sono attestati soltanto nell'Indice di DL. Non c'è da meravigliarsi che l'opera avesse una tale estensione, se veramente, come appare dalle parole di Dione di Prusa (vedi più giù, fr. 1), il Filosofo seguiva passo passo l'*Iliade*, l'*Odissea* e il *Margite*, cercando di eliminarne tutte le contradizioni. Il principio adottato era stato già enunziato da Antistene, a cui potè essere suggerito, oso dire, dal poema di Parmenide, dedicato parte alla Verità e parte all'Opinione (*Dóxa*). Ma Zenone volle applicarlo metodicamente, e dovè giungere, a quanto pare, a un'esauriente apologia di Omero. Quanto di questa apologia sia passato negli Scolii e in Eustazio, non è facile dire.

Frammenti.

1 (274 A.). Dione di Prusa, LIII, 4.

Niente è da biasimare[a] in Omero, poichè si può esporre e dimostrare che talune cose egli ha detto secondo la verità e altre secondo l'opinione, e perciò egli non è in contradi-

zione con se stesso in certi passi che si citano come contraditorii [b].

a) Allusione palese alle critiche mosse ad Omero da parte dei filosofi, specialmente Senofane, Eraclito, e più di tutti, Platone.

b) Dione, l. c., dice: « Anche Zenone il filosofo ha scritto su l'*Iliade* e l'*Odissea*, e anche sul *Margite*, giacchè pare che anche questo poema appartenga ad Omero, e sia stato composto quando il poeta era ancora giovine e andava mettendo alla prova il suo talento poetico ». Segue la citazione riportata nel testo, e poi Dione aggiunge: « Questa spiegazione, che il poeta parli ora secondo la verità e ora secondo l'opinione, l'aveva già sostenuta Antistene, ma Zenone soltanto l'applicò metodicamente all'esposizione particolareggiata dei poemi ».

2 (275 A.). STRABONE, I, p. 41, cfr. VII, p. 299 e XVI, p. 784.

* Nell'*Odissea*, IV, 84, Zenone correggeva il testo tradizionale, mettendo addirittura gli Arabi al posto degli oscuri Erembi [a].

a) Il verso dice: Αἰθίοπάς θ'ἱκόμην καὶ Σιδονίους καὶ Ἐρεμβούς. Zenodoto al posto di καὶ Ἐρεμβούς sostituiva Ἄραβάς τε. Strabone osserva che non c'è bisogno di porre in dubbio la genuinità della lezione tradizionale, e preferisce seguire Posidonio, che pensava gli Erembi come affini agli Arabi, o supponeva l'uno dei due nomi come equivalente all'altro.

X

DELLA LETTURA DEI POETI

περὶ ποιητικῆς ἀκροάσεως.

Introduzione.

Il titolo non si trova se non nell'indice di DL. Ma esso riceve un'indiretta conferma dal *de poetis audiendis* (πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν) di Plutarco. Leggendo questo scritto si ha l'impressione che esso sia ispirato da uno scritto analogo più antico. Niente vieta di pensare che tale fonte sia proprio lo scritto di Zenone. Naturalmente Plutarco mantiene la sua consueta libertà di giudizio, e seguendo la sua tendenza eclettica, non manca di polemizzare, magari, con gli Stoici (per esempio, a p. 25 C, 31 E).

C'è però una parte in cui si parla delle παραδιορθώσεις (I, 562 A) usate da Antistene e da Cleante. Che cosa si debba intendere per παραδιόρθωσις, si può ricavare dagli esempi che Plutarco adduce. Non vuol dire 'correzione marginale', nè 'cattiva correzione', ma piuttosto una correzione diversa dalle solite, una correzione che invece di mirare a stabilire il testo genuino, parte da esso per correggere (più per celia, che sul serio) l'autore. Cfr. 2 (219 A), che un tempo credetti appartenente alla *Repubblica* (F II, 9). Interessante è che Plutarco stesso citi una παραδιόρθωσις di Zenone, dopo aver detto che Antistene e Cleante usarono questo metodo. Evidentemente l'usò anche Zenone. Si confronti quello che si è detto a proposito delle «Questioni omeriche» (IX). Il metodo cinico dell'insegnamento è adottato e svolto da Zenone, e da lui trasmesso ai suoi successori.

Frammenti.

1 (235 A.). DL, VII, 1, 21; TEMISTIO, VIII, p. 108 c (p. 129, 25 D); GIULIANO, *Or.*, VIII, p. 245 A. (= SUIDA, v. ὀρθῶς II b, 1238 B.; PROCLO, *in Op. et D.*, p. 200, 10 G. (Vedi le note in *Hesiodi Carmina*, ed. AL. RZACH, *Op. et D.*, 293, 295).

Nel testo di Esiodo [a] bisogna leggere:

> Οὗτος μὲν πανάριστος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται·
> ἐσθλὸς δ'αὖ κἀκεῖνος ὃς αὐτῷ πάντα νοήσῃ
> Ottimo è quei che il buon consiglio ascolta,
> Valente poi chi da sè tutto scorge

e non già, come si legge usualmente:

> οὗτος μὲν πανάριστος ὃς αὐτῷ πάντα νοήσῃ.
> ἐσθλὸς δ'αὖ κἀκεῖνος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται
> Ottimo è quei che da sè tutto scorge,
> Valente poi chi il buon consiglio ascolta.

La docilità e il saper profittare di un buon consiglio e metterlo in pratica è virtù superiore e più regale che non sia l'intelligenza.

a) *Op. et D.*, 293, 295. Il v. 294 φρασσάμενος τά κ'ἔπειτα καὶ ἐς τέλος ᾖσιν ἀμείνω è generalmente ignorato dagli autori antichi, ed è parso anche a qualche moderno una interpolazione (v. RZACH, l. c.). Infatti, pare sia messo lì a spiegare la frase πάντα νοήσῃ *tutto scorge*, aggiungendo:

vedendo ciò che poi fia per il meglio.

2 (219 A.). PLUTARCO, *de poetis audiendis*, 11, p. 33 d.

Il detto di Sofocle

> sempre colui che col tiranno traffica
> schiavo è di lui, se pur vi giunga libero

va corretto così

> schiavo non è, purchè vi giunga libero,

intendendo 'libero' tutt'uno con 'intrepido', 'magnanimo', 'incapace di avvilirsi' [a].

a) Questo stesso frammento è stato già riportato tra quelli della *Repubblica*. Vedi la nota a F., II, 9.

XI

SULLA TEOGONIA DI ESIODO

εἰς Ἡσιόδου θεογονίαν.

Introduzione.

Il commento alla Teogonia esiodea forse fu il saggio più ampio che Zenone diede della così detta 'spiegazione fisica' o interpretazione della mitologia antica quale veste poetica di osservazioni sulla natura. Nell'Arnim (I, p. 71) sono indicati sei frammenti (100, 103-105, 167, 276). Con qualche probabilità se ne possono aggiungere altri cinque (118, 121, 168-170). Ma in alcuni casi, come per 103-105, non si tratta di frammenti diversi, ma di citazioni diverse di un unico passo dell'opera. Perciò, ho creduto necessario procedere a nuovi aggruppamenti delle fonti, e conseguentemente a una diversa numerazione dei frammenti stessi. Credo che un nuovo esame degli scolii alla Teogonia porterà a riconoscere altri frammenti del commento di Zenone.

Frammenti.

1 (167 + 169 A.). Cicerone, *de nat. de.*, I, 36; Minucio Felice, *Oct.*, 19, 10.

* Gli dèi di Esiodo non sono altro che gli elementi e i fenomeni naturali; per esempio, Giunone (Hera) è l'aria, Giove

(Zeus) è il cielo, Nettuno (Poseidon) il mare, Vulcano (Hephaistos) il fuoco, ecc. [a].

a) Piuttosto che un frammento (se ne potrebbero, volendo, cavare quattro frammenti, uno per ciascuno degli dèi nominati da Minucio; Cicerone poi nomina anche Vesta, cioè Hestia) abbiamo qui un cenno sommario del metodo seguito da Zenone.

2 (103-105 A.). CORNUTO, c. 17; VAL. PROBO, *a Virg. Ecl.*, VI, 31; DL, VII, 137; Scolio ad Apollonio Rodio, I, 498; Scolio ad Esiodo Th., 117.

* Il caos (*chaos*) è l'acqua, e prende questo nome dalla sua proprietà di effondersi (*chysis* 'effusione') [a].

L'acqua primigenia depositandosi diviene melma, che solidificandosi si fa terra [b].

Il terzo elemento [c] è Amore (*Eros*), che rappresenta il fuoco; infatti l'amore è una passione piuttosto ardente [d].

a) Commento al v. 116 della Teogonia. La stessa dottrina, senza il nome dell'autore, in Filone, *de aet. m.*, 225, 5 (II, 437 A.).

b) Commento al v. 117 della Teogonia. La terra si forma dal deposito o dalla posatura (ὑποστάθμη) dell'acqua. Il vocabolo può risalire a Zenone (in questo senso, gli esempi registrati dai lessici sono più recenti; il vocabolo sembra più popolare in confronto di ὑπόστασις), e meritava di essere registrato nell'*Indice* dell'Adler. Lo stesso dovrà dirsi del verbo στερεμνιοῦσθαι 'solidificarsi' nello Scolio di Apollonio Rodio. DL, l. c., aggiunge: «la terra è nel centro del mondo». Vedi, VIII, 13 F, e specialmente la nota *f* a p. 83.

c) Dopo l'acqua e la terra. Il che vuol dire, come espressamente nota lo scoliasta, che Z. considerava spurio il v. 119 della Teogonia, in cui si parla del Tartaro. Di Eros si parla al v. 120.

d) Prop. «più igneo». Oltre la comune opinione e l'immagine poetica della fiamma d'amore, si può confrontare II, 875 A. (GALENO, *de causis pulsuum*, IV, 3) circa i rapporti tra il calore da un lato e le emozioni (piacere e dolore) dall'altro. Il termine πυρώδης è omesso nell'*Indice* dell'Adler.

3 (100 A.). Scolio alla Teogonia, v. 134.

* I Titani sono gli elementi [a] del mondo:

Koios è la qualità, da *poios* 'quale', con mutamento eolico [b] del *p* in *k*;

Krio vale *kreion* ‘dominante’ e indica prevalenza e dominio;

Iperione indica il movimento in alto, da *hyper ion* ‘che va in alto’;

Giapeto (*Iapetos*) è la proprietà che hanno i corpi leggieri di cadere in alto quando si lasciano andare [c].

a) Da quello che è detto dopo sembra che Z. parlasse piuttosto delle proprietà o dei caratteri inerenti a certi elementi (*stoicheia*).

b) Noi diremo piuttosto ‘neoionico’, quale si nota in κοῖος, κου, ecc.

c) Il discorso, forse per colpa dello scoliasta, è tutt'altro che chiaro. Suppongo che Z. mettesse avanti l'etimologia registrata nell'Etimologico Magno, da *iapto* ἰάπτω ‘scagliare’; ma dalle parole dello Scolio si ricava più semplicemente una bizzarra etimologia da ἵημι ‘lasciar andare’ (non tenendo conto dell'iniziale aspirata!) e πίπτω ‘cadere’.

4 (118 A.). Scolio alla Teogonia, v. 139.

* I Ciclopi raffigurano i movimenti rotatorii ⟨del cielo⟩, onde si spiegano anche i nomi Bronte (‘tuono’) e Sterope (‘fulmine’) ⟨indicanti fenomeni meteorici⟩ [a]; il nome Arge (‘biancheggiante’) poi si spiega col fatto che i poeti dicono pure *argeta keraunon* (‘fulmine incandescente’). Sono, in fine, costoro detti figli di Urano (‘Cielo’), in quanto tutti questi effetti [b] si compiono nel cielo.

a) Le parole tra ⟨ ⟩ sono aggiunte da me per chiarimento, e per supplire alla compilazione alquanto frettolosa dello scoliasta.

b) Il testo dice propriamente ‘sofferenza’ (*pathos*), che può far pensare al ‘celeste affanno’ (οὐράνιον ἄχος) usato da Sofocle (*Ant.*, 418) per indicare una bufera. Ma nel linguaggio filosofico πάθος è qualsiasi turbamento della materia o dell'ordine naturale. Anche questo è sfuggito all'Adler che registra solo i numerosi luoghi in cui il vocabolo ha senso morale (passione, *perturbatio*).

5 (168 A.). Filodemo, περὶ εὐσεβείας, 8 (DDG, 542 [b]).

* Afrodite (Venere) indica la forza che collega tra loro le parti ⟨del cosmo⟩ [a].

a) Commento forse al v. 195 della Teogonia. Il testo di Filodemo contiene anche qualche altra spiegazione, che non si è ancora riusciti a leggere, essendo assai mutilo in questo punto il papiro ercolanese.

6 (121 A.). Etimologico Gudiano, s. v. ἥλιος. Etim. Magno id.

* Helios (il Sole) deriva da Halios, dalla radice di *hals* (*sal*, 'mare'), perchè il sole altro non è che la potenza che dal mare attinge l'evaporazione dell'elemento liquido. Poseidone (Nettuno) è colui che manda la bevanda (πόσιν) al tizzo acceso (δάος), cioè al sole[a].

a) Commento probabilmente al v. 371 della Teogonia. Si può dubitare che risalga a Zenone la curiosa etimologia di Poseidon. L'Adler non la registra nell'*Indice*. Una dottrina alquanto diversa è quella che su Poseidon troviamo in altri Stoici (v. A, III, Diog., 33; II, 1021).

7 (276 A.). DL, VIII, 48.

* Esiodo fu il primo che disse *cosmo* (mondo) il cielo e attribuì alla terra una forma rotonda[a].

a) Esiodo, fr. 254, Rzach. Non ha riferimento diretto a un passo della Teogonia, ma Zenone potè esprimere questo suo giudizio nell'introduzione al suo commento, o per digressione, in qualche punto di esso. Notevole è in DL, che la priorità è disputata tra Pitagora, Parmenide ed Esiodo. Teofrasto sta per Parmenide, come Zenone per Esiodo.

8 (170 A.). Filodemo, περὶ εὐσεβείας, c. 8.

* I Dioscuri rappresentano i discorsi ragionevoli e i caratteri serii[a].

a) Molto incerta è l'attribuzione di questo frammento a Zenone, e tanto più l'assegnazione a una data opera. Nella Teogonia i Dioscuri non sono neppure nominati. Esiodo ne parlava nei *Cataloghi*, a proposito degli aspiranti alla mano di Elena (fr. 94, Rzach, 13 ss.). I fratelli dovevano, infine, decidere o influire notevolmente nella scelta; perciò non mancavano tentativi per ottenere il loro favore, con promesse, con doni, con inganni. Se non che, un verso dice (20): «ma l'inganno non riusciva presso i Tindaridi»,

ἀλλ' οὐκ ἦν ἀπάτης ἔργον παρὰ Τυνδαρίδῃσιν.

Questo verso può ben meritare un commento come quello riportato da Filodemo. Però, se esso è di Zenone, bisogna supporre che, commentando la Teogonia, non trascurasse eventualmente altre opere esiodee. Cfr. quel che si è detto nella nota al fr. 7.

XII

DELL'EDUCAZIONE GRECA

.περὶ τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας.

Introduzione.

Il titolo περὶ τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας si conosce unicamente dall'indice di DL. Esso è suscettibile di parecchie interpretazioni: sulla civiltà greca, sull'educazione nazionale, sul modo di educare nei vari paesi greci, sull'educazione più adatta all'ideale ellenico.

Le preoccupazioni pedagogiche di Z. si possono piuttosto indovinare che conoscere. Il fondamento alle nostre congetture è fornito dai frammenti pedagogici degli Stoici posteriori, specialmente Cleante, Crisippo, Diogene, e dall'eco delle loro dottrine in qualche scritto più recente. L'opuscolo plutarcheo sull'educazione insiste ripetutamente sul principio di mantenere e fortificare nell'educazione il carattere nazionale: per le balie raccomanda per prima cosa che siano greche nel modo di sentire e nei costumi (p. 3 E πρῶτον μὲν τοῖς ἤθεσιν Ἑλληνίδας); le persone di servizio destinate a custodire e governare il bambino debbono parlare il greco in modo corretto (4 A Ἑλληνικὰ καὶ περίτρανα λαλεῖν); per il pedagogo si pone come ideale ὁ Φοῖνιξ ὁ τοῦ Ἀχιλλέως παιδαγωγός (4 B), per i maestri si fanno analoghe raccomandazioni (4 C-5 C). Non è arrischiato pensare che argomenti di tal sorta fossero trattati da Z. Il pensiero di lui in questa materia non sembra gran che originale. Per certe riflessioni e certe massime sembra riallacciarsi a gli «Avvertimenti a Demonico» (per es. per la considerazione dell'opinione pubblica come strumento di educazione morale, cfr. la nota *b* al fr. 4); per l'ideale della

compostezza e disciplina dei giovani si direbbe ispirato da Senofonte (v. la nota *d* al fr. **3**). Ciò induce a credere che lo scritto dovesse avere carattere divulgativo e popolare, come l'argomento stesso richiedeva e come si può vedere anche nell'opuscolo plutarcheo.

Ho raccolto i seguenti quattro frammenti, e non mi dissimulo quanto c'è di poco sicuro nella loro attribuzione a quel determinato scritto. Singoli dubbi sono accennati anche nelle note.

Frammenti.

1 (236 A.). Massimo, *Flor.*, 6 (Mai, *Scrip. vet. nov. coll.*, II, XXVII, 1).

Il contadino quando da certe piante vuol ricavare frutto abbondante e di buona qualità, si rende utile con l'opera sua a quelle piante e in tutti i modi ne prende cura e le coltiva; tanto più gli uomini sogliono curare e servire le persone da cui possono attendere vantaggi. Nessuna meraviglia per questo. Anche delle nostre membra noi curiamo e custodiamo di preferenza quelle che riteniamo si prestino meglio al nostro servizio. Sicchè quando pretendiamo che certe persone ci siano utili, dobbiamo a nostra volta servire ad esse, coi fatti e non con le parole. Anche l'olivo non s'inorgoglisce di colui che lo coltiva, ma rendendo copioso e bello il suo frutto, induce l'uomo a curarlo sempre più[a].

a) Il frammento potrebbe anche appartenere all'opera περὶ τοῦ καθήκοντος. Tuttavia, l'insistere sul concetto del coltivare si adatta particolarmente bene a un discorso sulla educazione. Vien fatto di pensare alla nota sentenza d'Isocrate (*Apophth.*, 4) «La cultura (παιδεία) ha la radice amara e dolce il frutto». Salvo che quel detto riguarda l'educazione dal punto di vista dell'educando, e Zenone si pone da quello dell'educatore, e se vogliamo, dello Stato, nel cui interesse è il formare cittadini utili alla patria. Le stesse idee sono accennate nell'opuscolo di Senofonte intorno allo Stato spartano. L'immagine dell'agricoltore torna anche nell'opuscolo plutarcheo περὶ παίδων ἀγωγῆς, p. 2 E.

2 (245 A.). DL, VII, 22.

* Diceva Z. che i giovani debbono usare una perfetta compostezza nel camminare, nel portamento e nel modo di

vestire; e continuamente recitava [a] i versi di Euripide [b] a proposito di Capaneo:

> Molte ricchezze avea, ma di sua sorte
> nessun orgoglio, e sì modesto egli era
> come se fosse un misero mortale.

a) La forma del riferimento pare più adatta a un apoftemma che alla citazione da uno scritto; ma ciò probabilmente è dovuto soltanto alla maniera compilatoria usata nelle fonti di DL.

b) *Supplici*, 860 ss. Adrasto descrive i duci della sua spedizione, cominciando da questo Capaneo così modesto e così diverso da quello della tradizione più comune (cfr. per es. ESCHILO, *Sette*, 425, SOFOCLE, *Antigone*, 134 ss., *Edipo a Colono*, 1318 s.).

3 (246 A.). CLEMENTE, *Paedag.*, III, 11, 74, p. 296 P. [a].

Sia il volto ⟨del giovine⟩ pulito, il ciglio non dimesso [b], l'occhio nè troppo aperto nè languido [c], il collo non ripiegato indietro, non cascanti le membra ma sostenute, quali sono le membra vigorose; mente attenta a quello che si dice; prontezza nell'intendere e capacità di ritenere ciò che è detto bene; atteggiamenti e movimenti che non concedano alcuna illusione agli uomini licenziosi. Fiorisca sul volto il pudore e la maschia fermezza; stia lungi il perditempo presso i venditori di profumi, gli orefici, i negozianti di lanerie e le altre botteghe [d], dove ⟨tanti⟩, anche in abbigliamento cortigianesco, stanno come in mostra tutto il giorno [e].

a) Clemente introduce il passo di Zenone con queste parole: «Pare che Z. disegni il ritratto di un giovine, e ne scolpisca addirittura l'immagine a questo modo».

Il giovine ideale qui rappresentato ha notevole affinità col giovine spartano vagheggiato dalla legislazione di Licurgo, almeno secondo la rappresentazione che ne dà Senofonte, nelle *Istituzioni spartane*.

b) prop. «non calato il sopracciglio», la nota dell'uomo sbigottito o inerte.

c) prop. «spezzato», cioè snervato.

d) può servire di commento Lisia XXIV, 20: «Ognuno di voi (Ateniesi) ha l'abitudine di bazzicare o un negozio di profumi o una bottega di barbiere, o una calzoleria, o un altro luogo qualsiasi; più numerosi andate da quelli che hanno bottega vicino alla piazza, e in minimo numero da quelli che ne sono più lontani. Se si vogliono condannare come canaglie quelli che bazzicano da me, lo stesso si dovrà fare evidentemente per quelli che bazzicano altrove, e allora,

bisogna farlo per tutti gli Ateniesi, giacchè tutti avete l'abitudine di bazzicare e passar il tempo in qualche posto».

e) Prop. «passano la giornata come se stessero a sedere sul tetto» cioè in una terrazza o balcone, per farsi vedere da tutti i passanti.

4 (238 + 233 A.)[a]. STOBEO, *Flor.*, IV, 106 (I, 245 Hense); GALENO, *De cogn. animi morbis*, vol. V, p. 13 Kühn.

* Diceva Zenone: è ridicolo che non diamo importanza ai precetti di un uomo singolo circa la condotta morale, considerandolo come incompetente, é invece teniamo molto al plauso generale considerandolo come connesso con un giudizio autorevole.

Tutte le nostre azioni, pensava Zenone, si devono compiere con la convinzione di doverne ben presto rendere conto ai nostri pedagoghi. Con questo nome egli designava la moltitudine degli uomini, sempre pronti a censurare anche se nessuno chieda il loro giudizio[b].

a) Ho riunito insieme questi due caratteristici frammenti sulla funzione morale della pubblica opinione. Sono stato in forse se attribuirli allo scritto περὶ τοῦ καθήκοντος. Mi è parso infine che tanto l'immagine dei pedagoghi quanto il tono popolare del discorso si adattino meglio all'opera sull'educazione.

b) È da confrontare «Avvertimenti a Demonico», 17: Εὐλαβοῦ τὰς διαβολάς, κἂν ψευδεῖς ὦσιν... Ἅπαντα δόκει ποιεῖν ὡς μηδένα λήσων... μάλιστα δ'ἂν εὐδοκιμοίης εἰ φαίνοιο ταῦτα μὴ πράττων ἃ τοῖς ἄλλοις ἂν πράττουσιν ἐπιτιμῴης, 43: μᾶλλον ευλαβοῦ ψόγον ἢ κίνδυνον· δεῖ γὰρ εἶναι φοβερὰν τοῖς μὲν φαύλοις τὴν τοῦ βίου τελευτήν, τοῖς δὲ σπουδαίοις τὴν ἐν τῷ ζῆν ἀδοξίαν. Lo scritto non è d'Isocrate, e probabilmente è di origine stoica, come mostra, se non altro, la continua contrapposizione dei φαῦλοι agli σπουδαῖοι (cfr. di questa raccolta, II, 3 ss).

XIII

SULLO STILE

περὶ λέξεων.

Introduzione.

Questo scritto non è citato se non nell'indice di DL. Titolo identico o poco diverso ebbero scritti di Crisippo e di Antipatro Tarsense. Lo scritto di quest'ultimo περὶ λέξεως καὶ τῶν λεγομένων (v. fr. 22 A., III, p. 247, 23) dovette avere molta affinità con il περὶ φωνῆς di Diogene (v. fr. 22 A., III, p. 213, 27), forse anche con lo scritto di egual titolo di Archedemo di Tarso: si occupavano tutti di questioni grammaticali e retoriche. Zenone, se gli indizi non sono fallaci, sembra essersi proposto intorno alla parola problemi d'altro genere: morali o quasi morali. Innanzi tutto, la rispondenza della parola al pensiero: parlare a vanvera è segno di mancanza d'intelligenza o di riflessione. E poi, questione strettamente connessa, l'obbligo della sincerità e della franchezza: si può giustificare un galateo che impone di evitare certe parole? Z. deve aver usato per primo il verbo εὐθυρρημονῶ «chiamar pane il pane». Il suo mezzo cinismo (vedi la *Repubblica*) lo induce a dimostrare l'infondatezza di quelle regole di buona creanza che vietano di chiamare le cose coi loro nomi. Interessante si presenta la connessione di questo problema minuscolo con la questione tanto più grave della necessità morale di non mentire mai. Già Platone dovè occuparsi delle eccezioni che in pratica s'impongono alla regola di non tradire la verità. Zenone dal suo

carattere e dalla sua provenienza cinica doveva essere portato verso la massima severità nell'applicazione di quella regola.

Altra cosa importante è il nesso del problema morale col problema estetico (fr. 2 e 3).

Frammenti.

1 (77 A.). Cicerone, *Epist.*, IX, 22; *de officiis*, I, 128.

* Il sapiente chiamerà le cose coi nomi loro. Non esiste oscenità di linguaggio. Se c'è qualcosa di sconcio, o è nelle parole o è nelle cose; non può essere altrove. Ma nelle cose non è, una volta che quelle stesse cose non paiono oscene, se si dicono con altre parole. Sarebbe dunque nelle parole la sconcezza? ma come ciò è possibile, se le parole indicano cose che per sè non sono sconce? Dunque, non essendo nè nelle parole nè nelle cose, l'oscenità non esiste [a].

Lo strano è che gli uomini non esitano a dire liberamente cose che sono in sè sconce, come rubare, frodare, commettere adulterio; e si fanno scrupolo di dire cose che, essendo naturali, non possono essere turpi [b].

a) Ho riassunto quello che nella lettera a Paetus è detto con gran copia di esempi e con molto brio. Cicerone non approva la teoria stoica: «Amo verecundiam, ⟨tu autem licentiam⟩ vel potius libertatem loquendi» dice da principio, e in fine: «ego servo... verecundiam».

b) Nel passo del *de officiis* le idee stoiche, o piuttosto ciniche, sono accennate sommariamente. Cicerone allude ad ampie trattazioni di questo argomento: «pluraque in eam sententiam ab eisdem contra verecundiam disputantur».

2 (79, 80, 304 A.). Plutarco, *Vita di Focione*, 5; Stobeo, *Flor.*, 36, 23 (I, 696, Hense); Quintiliano, *Inst. Or.*, IV, 2, 117.

Il sapiente non proferirà una parola senz'averla intinta nel senno [a].

a) A volte il detto appare in forma di apoftegma (Stobeo, l. c., 304 A.): «A un giovane academico che faceva discorsi insensati intorno a questioni morali (περὶ ἐπιτηδευμάτων) disse Z.: Se non bagnerai la lingua nel senno, farai ancora

molti più spropositi nel parlare». L'aneddoto ha una variante notevole presso Suida, s. v., ᾽Αριστοτέλης. Si parla d'intingere nella mente la penna: una metafora più accettabile, ma applicabile solo al discorso scritto. Quintiliano rese bene l'idea con *verba sensu tincta*.

3 (81 A.). DL, VII, 18.

I discorsi rifiniti e corretti sono come le monete d'argento di Alessandria; sono vistosi e ben delineati, come appunto sono quelle monete, ma non per questo hanno maggior valore. I discorsi fatti al contrario di quelli somigliano al tetradramma ateniese, mal coniato e scorretto, ma spesso hanno maggior peso delle dissertazioni eleganti e forbite [a].

a) Anche questa sentenza, d'impronta spiccatamente Zenonea, ci è data da DL, come un apoftemma (ἔφασκε δέ, soleva dire). Si tratta però di una sentenza di cui difficilmente Z. poteva fare a meno nello scritto περὶ λέξεων. Si noti che nella citazione stessa di DL, si ha in fine τὰς κεκαλλιγραφημένας λέξεις, come equivalente di ciò che a principio è detto τοὺς τῶν ἀσολοίκων λόγους καὶ ἀπηρτισμένους. Si vede da ciò, che l'opera non trattava solo di parole e di grammatica, ma anche di composizione stilistica.

XIV

SULL'ARTE DEL DIRE

Τέχνη.

Introduzione.

Il titolo τέχνη si trova nell'Indice di DL. Pare ovvio pensare a una τέχνη ῥητορική. I principali Stoici si occuparono di questo argomento, prendendo esempio, com'è verosimile, da Aristotele.

Per Zenone credo si possa rimanere in dubbio, se si bada a quello che dice Cicerone, *de fin.*, IV, 7 (76 A. = II, 288), che menziona una retorica di Cleante e una di Crisippo. Ma forse quella di Zenone era già caduta in dimenticanza, o casualmente fu omessa, da Cicerone stesso o dalla sua fonte.

A Zenone si attribuisce una celebre definizione della τέχνη in genere. Essa poteva trovarsi anche nell'opera retorica, ma niente vieta di supporre che fosse invece nell'opera dialettica, cioè nel περὶ λόγου. Nel dubbio, ho creduto di non potere escludere assolutamente la prima ipotesi, quantunque la definizione sia, come ho accennato, applicabile all'arte in senso largo, non a un'arte particolare.

Sotto il titolo *Rhetorica* l'A. ha raccolto undici frammenti (74-84, pp. 21-23), la maggior parte dei quali non pare possano riportarsi alla τέχνη. Alcuni hanno da fare piuttosto con la dialettica, e sono stati perciò posti da me nel περὶ λόγου, altri per l'argomento che trattano pare derivino dal περὶ λέξεων. Ne rimangono tre (82-84 A.) che con qualche probabilità ho creduto di poter raccogliere sotto questo titolo.

Frammenti.

1 (73 A.). OLIMPIODORO, *Commento al Gorgia*, p. 53 s., ecc. [a].

L'arte è un sistema di percezioni concordanti ed esercitate tutte insieme per un fine di utilità pratica [b].

a) Si cita questo commento (pubblicato dal Jahn nel Supplemento XIV, 1848, dei *Neue Jahrbücher f. kl. Philologie*), perchè cita espressamente Zenone. Ma spessissimo la definizione è riportata come stoica senz'altro, per esempio, da SESTO, *Pyrrh. Hyp.*, III, 188, *Adv. Math.*, XI, 182; FILONE, *de congressu erud. gr.*, 141 (III, p. 101, 5, Wendland); QUINTILIANO, II, 17, 41; Scolii a Dionisio Trace, pp. 649, 31 e 721, 25, ecc. Cfr. A., II, 93-97.

b) Sistema (σύστημα) qui sta nel suo proprio significato di composizione organica, o costruzione di elementi. Nel caso speciale gli elementi sono ἐκ καταλήψεων, cioè forniti dai dati dell'esperienza e del raziocinio. Abbiamo usato la parola percezione, seguendo Quintiliano, l. c., e forse anche Cicerone (citato da DIOMEDE, II, p. 421 K.): *ars est perceptionum exercitarum constructio ad unum exitum utilem vitae pertinentium.* Lo scopo pratico era da Z. indicato con le parole: « un fine utile tra i fini della vita », πρός τι τέλος εὔχρηστον τῶν ἐν τῷ βίῳ. Questo frammento è stato compreso anche tra quelli del περὶ λόγου. Vedi sopra, III, 37 F.

2 (82 A.). Lessico di ZONARA, s. v., σολοικίζειν. Lessico di CIRILLO in *Gramer An. Par.*, IV, p. 190.

Solecismo è difettoso e trasandato modo di parlare. Ma per estensione si può dire solecismo ogni rozzezza e goffaggine, anche nel modo di vestire, di mangiare, di camminare [a].

a) Si rimane incerti circa l'assegnazione di questo frammento. Esso potrebbe appartenere al περὶ λέξεων (dove però Z. sembra molto spregiudicato in materia di correttezza ed eleganza verbale, cfr. XIII, 3), o anche al περὶ τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας, cfr. gli accenni al decoro e al galateo in XII, 2 e 3.

3 (83 A.). Anonimo in SPENGEL, *Rhetores Graeci*, I, 434, 23.

La narrazione [a] è l'esposizione dei fatti della causa; esposizione procedente a vantaggio della persona che parla [b].

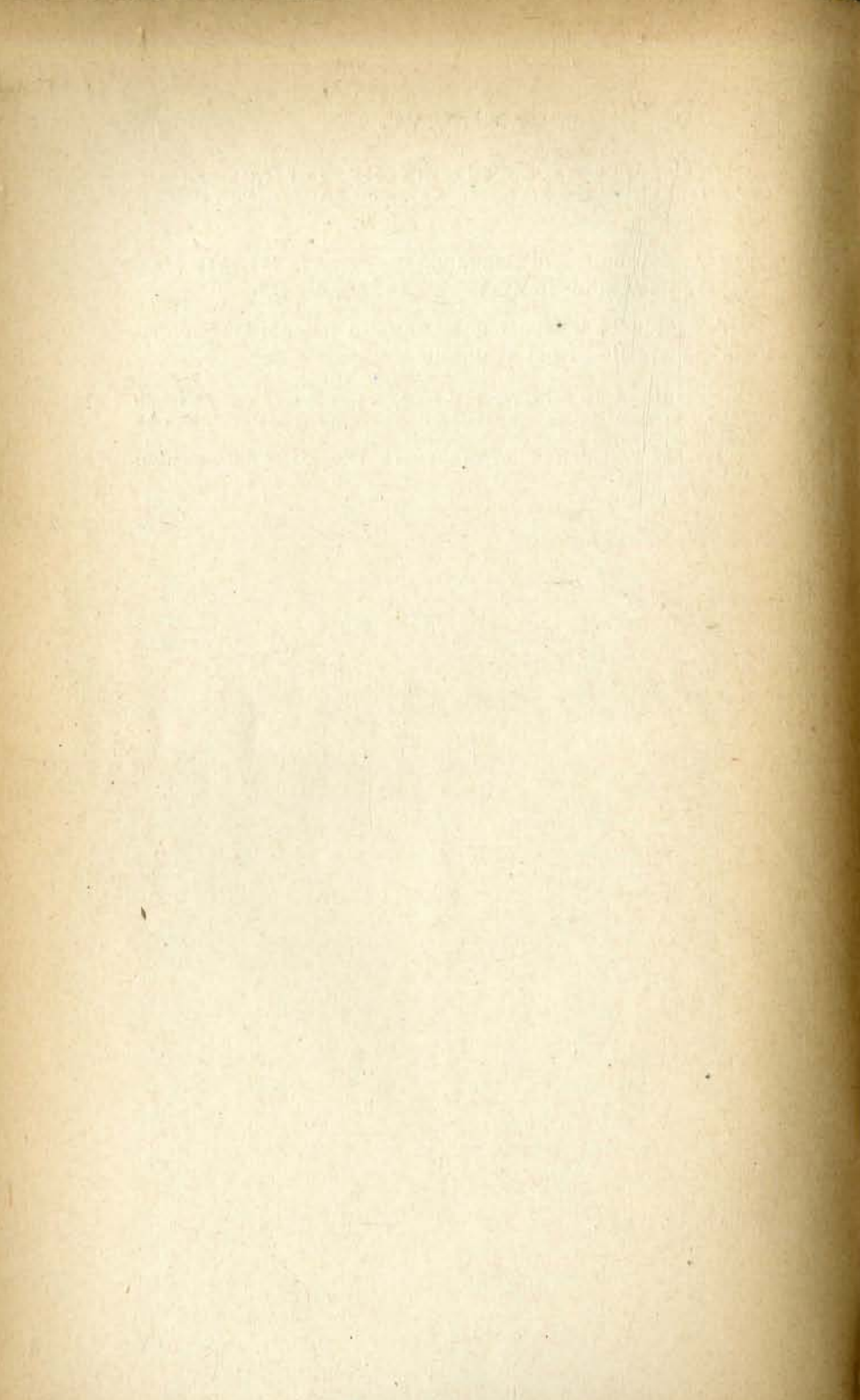
a) Il discorso contiene il proemio, la narrazione, la confutazione degli avversari, l'epilogo (II, 295 A.). Per discorso, dunque, s'intende l'orazione giudiziaria.

b) Queste parole sono corrotte nel testo: εἰς τὸ ὑπὲρ τοῦ λέγοντος πρόσωπον ῥέουσα. Forse basta correggere προσώπου: «corrente a vantaggio della persona che parla».

4 (84 A.). Anonimo in Spengel, *Rh. Gr.*, I, 447, 11; Massimo Planude in Walz, *Rhet. Gr.*, V, 396.

L'esempio [a] è la menzione di un fatto passato avente analogia con quello di cui si discute [b].

a) Nella terza parte del λόγος (vedi sopra, **3**, nota a) tra i vari argomenti contro gli avversari potevano essere usati gli argomenti analogici, cioè gli esempi (παραδείγματα).

b) Prop. «a somiglianza di quello che ora si cerca», cioè della questione trattata nella causa.

XV

CONFUTAZIONI

Ἔλεγχοι.

Introduzione.

L'indice di DL, registra ἔλεγχοι δύο, cioè due libri di 'confutazioni'. Tra i frammenti ce n'è uno (78 A.) che mi sembra adatto per un titolo di tal genere, piuttosto che per uno scritto di retorica, come parve all'Arnim. La mia ipotesi è confermata dalle parole che Plutarco aggiunge alla citazione: τοῦτον δὲ τὸν λόγον ἐρωτήσας κτλ. (vedi la nota *d* al frammento 1). In questo caso ἐρωτᾶν è nel senso dialettico di dimostrare per sillogismi, o per dilemmi. Come si vede anche da Cicerone, era il forte degli Stoici procedere per via di siffatte *interrogatiunculae minutae* o *angustae*: alle quali non disdice di certo il nome greco di ἔλεγχοι.

Frammenti.

1 (78 A.). Plutarco, *De Stoicorum repugnantiis*, 8, p. 1034 E.

A colui che disse [a]:

> Non giudicar mai causa, se non hai
> udito bene l'una e l'altra parte [b],

si oppone: Se il primo che ha parlato ha dimostrato il suo asserto, non si deve ascoltare il secondo, giacchè la ricerca

è esaurita. Se, invece, la dimostrazione non c'è stata, è come se uno non rispondesse neppure quando è chiamato, o pure rispondesse cantarellando [c]. Dunque, o sia riuscita o non sia riuscita la dimostrazione, in nessun caso c'è obbligo di udire il secondo [d].

a) Il verso μηδὲ δίκην δικάσῃς πρὶν ἂν ἀμφοῖν μῦθον ἀκούσῃς meritò di passare in proverbio, ma il suo autore si può dire ignoto. Vedi *Pseudophocylidea*, v. 37 in Diehl, *Anthologia Lyrica*, I, p. 200.

b) Alla lettera: « Non giudicare una lite prima di aver udito il discorso di entrambi ».

c) Cioè, nel linguaggio dei tribunali: se uno citato, non comparisse neppure, o, comparso, cinguettasse; vale a dire, cicalasse, parlasse a vanvera.

d) Plutarco, intento a dimostrare le contradizioni degli Stoici, commenta: τοῦτον δὲ τὸν λόγον ἐρωτήσας αὐτὸς ἀντέγραφε μὲν πρὸς τὴν Πλάτωνος Πολιτείαν, ἔλυε δὲ σοφίσματα, καὶ τὴν διαλεκτικὴν ὡς τοῦτο ποιεῖν δυναμένην ἐκέλευε παραλαμβάνειν τοὺς μαθητάς. καίτοι ᾗ ἀπέδειξε Πλάτων ἢ οὐκ ἀπέδειξε τὰ ἐν τῇ Πολιτείᾳ, κατ' οὐδέτερον δ' ἦν ἀναγκαῖον ἀντιγράφειν, ἀλλὰ πάντως περιττὸν καὶ μάταιον. τὸ δ'αὐτὸ περὶ τῶν σοφισμάτων ἔστιν εἰπεῖν. « Dopo aver fatto questo ragionamento, egli stesso scriveva contro la *Repubblica* di Platone, scioglieva sofismi, ed esigeva che i suoi scolari studiassero la dialettica come quella che è in grado di far ciò. Eppure, o dimostrò o non dimostrò Platone quello che dice nella *Repubblica*, e in nessun caso occorreva scrivergli contro, ma ciò era affatto ozioso e vano. E lo stesso si può dire circa i sofismi ». Non ci fermeremo sul sofisma di Plutarco stesso trasportato dall'ardore polemico. Per quanto riguarda la *Repubblica*, rimandiamo a II, **1**. Per l'importanza data alla dialettica, cfr. III, **5** e **6**.

XVI

ANEDDOTI MORALI

χρεῖαι.

Introduzione.

Il titolo è dato da DL nella citazione dell'unico frammento (vedi 1). La forma letteraria dell'aneddoto morale è sorta nella scuola cinica. Se ne attribuisce l'invenzione, o piuttosto la più antica raccolta, a Metrocle di Maroneia, che fu anche lui scolaro di Cratete, e non si tiene conto di Zenone, nè di quanto ci dice DL. Ciò deriva dall'essere, questa notizia, interamente isolata. È pure possibile che gli *Aneddoti* di Zenone siano stati rapidamente sorpassati da quelli di altri autori, e specialmente, per restare tra gli Stoici, da quelli di Ecatone scolaro di Panezio. Tuttavia rimane il dubbio che ci sia un malinteso in DL. Non potrebbe, per esempio, avere scambiato per χρεῖαι i cenni biografici contenuti nelle *Memorie di Cratete*? O anche: non potevano queste *Memorie* chiudersi con una serie di aneddoti?

Frammenti.

1 (272 A.). DL, VI, 91.

Una volta Cratete, senza riguardo [a] cucì da sè una pelliccia sopra il suo cappotto [b].

a) Cioè senza rispetti umani, senza vergognarsi di compiere un'opera servile.

Il verbo ἀνεπιστρεπτέω ricorre ancora una volta nelle *Dissertazioni* di Epitteto raccolte da Arriano (II, 5, 9), e sembra di conio zenoneo.

b) Il τρίβων o τριβώνιον, il tabarro caratteristico del cinico, serviva anche da coperta, a quanto pare, e ciò spiega anche meglio l'opportunità di trasformarlo addirittura in un coltrone col cucirvi sopra delle pelli di pecora. Sulla forma del τριβώνιον abbiamo una precisa informazione in uno scolio al *Pluto* di Aristofane, 714: era lungo fino ai piedi, aveva le maniche larghe, ed era fatto a rigonfi, o pieghettato (κεκολπωμένος).

XVII

DISSERTAZIONI

Διατριβαί.

Introduzione.

La sola citazione ἐν ταῖς διατριβαῖς è data da Sesto, *Pyrr. hyp.*, III, 245 (fr. 250 A. = F., II, 11). Il titolo manca nell'indice di DL. Vien fatto di pensare che col nome generico διατριβαί fossero raccolti insieme e gli Ἔλεγχοι e le χρεῖαι e altre dissertazioni di vario argomento. E chi sa che non alluda proprio a una collezione di tal genere Cicerone, *de div.*, I, 6, citando *Zeno in suis commentariis*? Vedi IV, **12**, nota *a* (173 A.).

Comunque, mi è parso opportuno raccogliere sotto questo titolo, sia pure in forma dubitativa, quei frammenti dell'A. per cui non trovo ragioni sufficienti che m'inducano ad assegnarli a un'opera determinata. Per quanto riguarda il fr. 250 A., basterà quello che ne ho detto sopra, II, **15**, nota *a*. Il 251 A. ci dà probabilmente un saggio della diatriba zenonea; ma lo tralascio per la sua sconcezza. Chi vuole potrà cercarlo nell'Arnim o nella fonte (Sesto, *adv. math.*, XI, 190). Altri esempi forse sono da riconoscere in certe peculiari trattazioni nel campo dialettico, come in F., III, **4** e **21**, e nel frammento da me assegnato agli Ἔλεγχοι (F., XV, **1**).

Frammenti.

1 (A., III, 200[a] + I, 202). Seneca, *ep.*, 76, 9 s.; Plutarco, *de virt. mor.*, p. 441 c.

Ciò ch'è proprio dell'uomo è la ragione. Per essa l'uomo

precede gli animali e viene subito dopo gli dèi. Una ragione perfetta è quindi il bene proprio dell'uomo; tutti gli altri sono beni comuni agli animali e alle piante.

Ogni essere, quando ha raggiunto la perfezione di quello che è il suo bene, è degno di lode e ha toccato il limite massimo della propria natura. Se pertanto l'uomo ha per suo proprio bene la ragione, se ha portata questa alla perfezione, ha raggiunto il fine ultimo della sua natura. La ragione perfetta si chiama virtù [a].

È dunque la stessa parte principale dell'anima, la ragione, che acquista varie disposizioni e abiti, e diviene virtù e vizio [b]. Ma non ha in sè niente d'irrazionale; e se si dice irrazionale, ciò avviene quando per il soverchio dell'impeto divenuto predominante, si lascia trasportare a qualcosa di assurdo contro la ragione che decide. La passione infine altro non è che ragione guasta e dissoluta che assume violenza e vigore in seguito a un giudizio falso ed errato [c].

a) Fin qui Seneca. Dal materiale raccolto nel terzo volume dell'Arnim sarebbe facile spigolare parecchie altre nozioni intorno alla virtù. Ma è difficile dire se e quanto di esse risalga veramente a Zenone. Per me inclino a credere che gli appartenga la parte più paradossale: inclusione delle arti tra le virtù o riduzione della virtù ad arte; corporeità della virtù e di ogni facoltà dell'anima; natura animale della virtù (III, 305-307). Ma per mancanza di testimonianze serbo anche queste parti alla raccolta dei frammenti adespoti.

b) Ridotta la virtù ad un atteggiamento o ad un modo di essere della mente o della ragione, viene come naturale conseguenza che altrettanto si debba dire del suo contrario, cioè del vizio. Tale dottrina non è scevra d'inconvenienti, come si può vedere, per esempio, dalla critica di Simplicio (III, 203 A.).

c) Questa parte va confrontata coi passi intorno alle passioni, F., VI, 1-5.

2 (200, 201 A.; cfr. III, 255). PLUTARCO, *De Stoic. rep.*, p. 1034 *c*; id., *de virt. mor.*, p. 441 *a*.

Le virtù sono parecchie, inseparabili e intimamente connesse tra loro [a].

La virtù fondamentale è l'intelligenza. Esercitata nel campo degli ostacoli e dei pericoli [b], è fortezza; nel campo delle risoluzioni ed esecuzioni [c], è prudenza; nel campo della distribuzione, è giustizia.

a) In quanto Zenone ammetteva parecchie virtù, pareva a Plutarco che si potesse mettere insieme a Platone. Nell'altro passo (*de virt. mor.*) si accenna al ravvicinamento della φρόνησις zenonea con l'ἐπιστήμη socratica. Ma con ciò cadrebbe anche l'accusa di contradizione, se non fosse che nella teoria di Zenone ogni virtù doveva essere intesa come una sostanza animata.

b) Prop. «nelle cose da affrontare e sostenere».

c) In uno dei due passi ἐν ἐνεργητέοις «nel campo dell'azione», nell'altro ἐν αἱρετέοις «in ciò che si deve scegliere», ma le due espressioni s'identificano, in quanto ogni azione è preceduta da una scelta e da una deliberazione. Perciò, ritengo che l'Arnim avrebbe potuto supplire σωφροσύνην nella lacuna del *De Stoic. rep.*, senza tema di mettersi in contradizione col passo del *de virt. mor.*

3 (195 A.). Aulo Gellio, IX, 5, 5).

Il piacere è indifferente, vale a dire nè bene nè male[a].

a) Gellio aggiunge che Zenone adopera il termine ἀδιάφορον. Vedi F., IV, 38 e 39.

4 (196 A.). Seneca, *ep.*, 82, 7; DL, VII, 104 = A., III, 119; Seneca, *ep.*, 82, 15 = A., III, 120.

Un male non può essere glorioso; ma esiste una morte gloriosa; dunque la morte non è un male[a].

a) Vien fatto di dubitare del valore di una simile argomentazione, specialmente se si pensa che anche la gloria (δόξα) è per Zenone un 'indifferente' (cfr. F., IV, 39). Ma nelle sue conversazioni forse egli trovava modo di valutare gli 'indifferenti' nei loro rapporti reciproci; anche se non debba riportarsi a lui la duplice o triplice (Sesto, *adv. math.*, XI, 59 = A., III, 122) partizione degl' 'indifferenti'.

5 (223ª A.). Solo il sapiente è (buon) condottiero[a].

a) Cfr. F., II, 3 ss. Plutarco, *Vita di Arato*, 18, riferisce un motto di Persèo (443 A.) in cui questa sentenza è detta δόγμα τοῦ Ζήνωνος. Ciò fa pensare che l'argomento fosse trattato anche fuori della *Repubblica*. Persèo, dopo aver provato a fare il condottiero sul serio, dovette, davanti alla logica degli avvenimenti, dare torto al proprio maestro.

6 (224 A., 225 A.); DL, VII, 120; Sesto, *adv. math.*, VII, 422; Cicerone, *pro Murena*, 61.

Tutte le colpe sono eguali[a].

a) Il paradosso si attenua molto, se aggiungiamo mentalmente un inciso: «Tutte le colpe, in quanto colpe, sono» ecc. Ciò risulta chiaramente dalla di-

scussione su questo tema in Cicerone, *Paradoxa*, III, e indirettamente, dalla distinzione tra colpe perdonabili e imperdonabili (F., VII, 3). In DL, l. c., la sentenza, oltre che a Zenone, è attribuita a Persèo (450 A.) e a Crisippo (III, 527 A.). Benchè quest'ultimo sia citato espressamente, non c'è motivo di credere che a lui solo appartenga l'argomentazione che l'accompagna. Una caricatura deve considerarsi l'esempio riportato nel *pro Murena*, l. c. «nec minus delinquere qui gallum gallinaceum, cum opus non fuerit, quam eum qui patrem suffocaverit». Basterebbe a smentirlo, se si volesse prendere sul serio, Cicerone stesso in questo passo dei *Paradoxa*, l. c., 24 s.: «nihilne igitur interest, nam hoc dicet aliquis, patrem quis necet anne servum?... illud tamen interest quod in servo necando, si id fit iniuria, semel peccatur, in patris vita violanda multa peccantur: violatur is qui procreavit, is qui aluit, is qui erudivit, is qui in sede ac domo atque in republica conlocavit. Multitudine peccatorum praestat ⟨ hic ⟩ eoque poena maiore dignus est».

7 (203 A.). Stobeo, *Ecl.*, II, 7, 1 (p. 38, 15 W.).

Il carattere è la fontana della vita, da cui sgorgano le singole azioni [a].

a) Il colorito poetico di questa sentenza non deve impedirci di supporre che essa risalga veramente a Zenone, del quale è degna certamente. Si tratta di rappresentare efficacemente il principio che tutte le manifestazioni esteriori dell'attività pratica si riportano ad un'origine unica, che è poi il centro della vita morale. In tale concezione il carattere (ἦθος) vien quasi a identificarsi con la virtù, o col suo contrario (cfr., IV, 34-36).

8 (204 A.). DL, VII, 173; Aetio, IV, 9, 17 (DDG, p. 398).

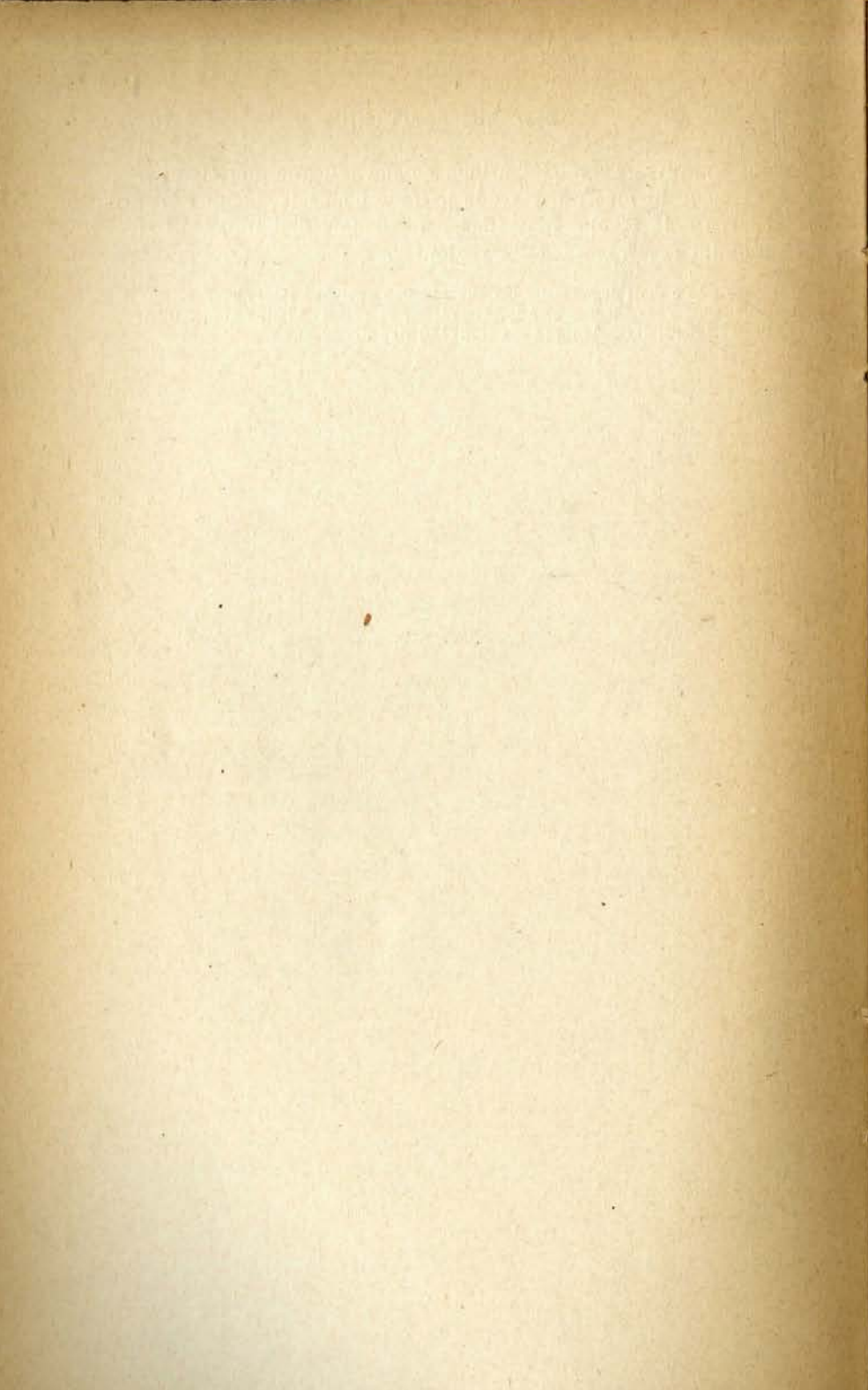
Il carattere si può cogliere dall'aspetto. Il sapiente si riconosce intuitivamente dai tratti del volto [a].

a) L'importanza della fisonomia per giudicare del carattere appare tradizionale nel noto aneddoto a proposito di Cleante (618 A.) o di Crisippo (II, 10 *a* A.). La critica piuttosto sarcastica in Plutarco, *de comm. not.*, p. 1072 F. (III, 719 A.) giova anch'essa a confermare la teoria tradizionale, quantunque presentata in forma un po' diversa: ὡς λέγουσιν, ἡ μοχθηρία τοῦ ἤθους ἀναπίμπλησι τὸ εἶδος «come (gli stoici) dicono, la perversità del carattere si diffonde nell'aspetto» (prop. «riempie il volto»). Va notata anche la relazione che corre tra questa dottrina e quella dell'amore (F., II, 17).

9 (234 A.). Plutarco, *de profectu in virtute*, p. 82 F.

Anche dai sogni è possibile ad ognuno accorgersi dei suoi progressi sulla via della virtù; se non gli avviene di vedere in sogno ch'egli si compiaccia di qualcosa di disonesto nè

che approvi o commetta azione alcuna indegna o mostruosa, ma come in un gran mare in perfetta bonaccia, lucido e trasparente, la facoltà fantastica e passionale dell'anima gli si illumini rasserenata dalla ragione [a].

[a] Non è fuori di proposito ciò che Plutarco aggiunge subito dopo, riannodando queste idee di Zenone alle osservazioni di Platone intorno ai sogni dell'uomo ' che libito fa licito in sua legge ' (il tipo tirannico).

ELENCO DELLE SIGLE
E ABBREVIAZIONI PIÙ COMUNI

A = Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (quando occorrono numeri romani, indicano il volume; i numeri arabi sono quelli dei singoli frammenti).

DL = Diogene Laerzio.

F sta ad indicare questa raccolta. I numeri romani indicano i singoli capitoli di questo volume. Dove non c'è pericolo di equivoco, la sigla **F** è omessa; così il numero romano, quando i riferimenti sono ad altri frammenti dello stesso capitolo.

P = Pearson, *The fragments of Zeno and Cleanthes.*

In DL, VII, 4 (I, 41 A.) è dato un indice delle opere di Zenone. L'A. diede in appendice ai frammenti di Zenone (I, p. 71 ss.) un ordinamento alfabetico alla serie di queste opere. Credo utile presentare qui l'Indice di DL, mettendo a riscontro i numeri dell'A. e quelli da me dati ai singoli capitoli della mia raccolta, in cui ogni capitolo vuol raccogliere i frammenti di un'opera. Il principio ordinatore è per me, intenzionalmente, cronologico.

DL	A	F
Πολιτεία *Repubblica*	XIX	II
π. τοῦ κατὰ φύσιν βίου *della vita conforme a natura* . . .	XXV	IV (v)
π. ὁρμῆς ἢ π. ἀνθρώπου φύσεως *dell' istinto e della natura umana* .	I (XIV)	IV (v)
π. παθῶν *delle passioni*	XVII	VI
π. τοῦ καθήκοντος *dei doveri*	VIII	VII
π. νόμου *della legge*	XII	—
π. τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας *dell'educazione greca*	V	XII
π. ὄψεως *della vista*	VI	—
π. τοῦ ὅλου *dell'universo*	XIII	VIII
π. σημείων *dei segni* (?)	XXII	—
Πυθαγορικά *dottrine di Pitagora* (?)	XXI	—

καθολικά *universali*	VII	—
π. λέξεων *dello stile*	IX	XIII
προβλημάτων 'Ομηρικῶν ε' *questioni omeriche*, 5 libri	XX	IX
π. ποιητικῆς ἀκροάσεως *della lettura dei poeti*	XVIII	X
τέχνη *arte retorica*	XXIII	XIV
λύσεις *soluzioni*	XI	—
ἔλεγχοι, β' *confutazioni*, 2 libri	IV	XV
ἀπομνημονεύματα Κράτητος *memorie di Cratete*	II	I

Opere non elencate da **DL**:

	A	**F**
διατριβαί *dissertazioni*	X	III
εἰς 'Ησιόδου Θεογονίαν *sulla Teogonia di Esiodo*	III	XVII
π. λόγου *Logica*	VI	XI
π. οὐσίας *dell'essere*	XV	VIII
περὶ φύσεως *della natura*	XXIV	—(v. IV)
χρεῖαι *aneddoti morali*	XXVI	XVI

Per mancanza di frammenti non compaiono nella mia raccolta i seguenti scritti, dei quali non sempre è facile indovinare il contenuto:

A VII καθολικά *universali* (probabilmente = *assiomi*)
» XI λύσεις *soluzioni* (risposte a questioni poste da altri, o a critiche mosse alla sua dottrina?)
» XII περὶ νόμου *sulla legge*
» XVI περὶ ὄψεως *della vista*
» XXI Πυθαγορικά *dottrina pitagorica* (o commento sul tipo di quello a Esiodo? Cfr. CRISIPPO, *de fato*, presso Aulo Gellio, VII, 2 = 1000 A)
» XXII περὶ σημείων *dei segni* (probabilmente non un'opera sulla mantica, ma piuttosto su una parte caratteristica della dialettica stoica; cfr. II, 221-223 A).

INDICE

FICHTE G. A. - Dottrina della scienza. Traduz. di ADRIANO TILGHER. *Sec. ediz. riv.* Vol. di pp. XVI-288 (n. 12) L. 20,—

GIOBERTI V. - Nuova protologia. Brani scelti da tutte le sue opere e ordinati da GIOVANNI GENTILE. Volumi 2, di pp. XXX-404, 448 (n. 15, I-II) . . . . 50,—

HEGEL G. G. F. - Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, tradotta da BENEDETTO CROCE. *Seconda edizione*. Voll. 3, di pp. XXVI-534 (n. 1, I-III) . . . . . . 35,—

— La scienza della logica, a cura di A. MONI. Voll. 3, di pp. 1050 (n. 25, I-III) . . . . 90,—

— Lineamenti di filosofia del diritto, ossia Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio. Traduzione di FRANCESCO MESSINEO (n. 18). (In ristampa).

HERBART G. F. - Introduzione alla filosofia, tradotta da GIUSEPPE VIDOSSICH. *Seconda edizione*. Vol. di pp. XII-322 (n. 4) . . . . 24,—

HOBBES T. - Leviatano, ossia la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile. Traduzione di MARIO VINCIGUERRA. Volumi 2, di pagine VIII-308, 302 (n. 13, I-II) . . . . 40,—

HUME D. - Ricerche sull'intelletto umano e sui principii della morale. Traduzione di GIUSEPPE PREZZOLINI. *Seconda edizione*. Vol. di pp. XVI-324 (n. 11) . . . . . . 25,—

JACOBI F. - Lettere sulla dottrina dello Spinoza. Traduzione di FRANCESCO CAPRA. Volume di pagine VIII-234 (n. 21) . . . . 15,—

KANT E. - Critica del giudizio. Traduzione di ALFREDO GARGIULO. *Seconda edizione*. Vol. di pp. XVI-374 (n. 3) 25,—

— Critica della ragion pratica. Trad. di FRANCESCO CAPRA. *Terza edizione*. Vol. di pp. VIII-200 (n. 9) . . . 12,—

— Critica della ragion pura. Traduzione di GIOVANNI GENTILE e GIUSEPPE LOMBARDO-RADICE. *Terza edizione*. Volumi 2, di pp. XVI-334, 366 (n. 10, I-II) . . . . 45,—

PICCOLA BIBLIOTECA FILOSOFICA

TESTI E TRADUZIONI

(Formato in-8°)

ARISTOTELE - **Dell'anima,** passi scelti e comentati da VITO FAZIO-ALLMAYER. *Terza edizione.* Vol. di pp. 120 L. 8,50

— **Il principio logico.** (Estratti dalla Metafisica e dall'Organon), a cura di A. CARLINI. *Seconda edizione.* Volume di pp. 194 . . . . 8,—

— **L'etica nicomachea,** a cura di A. CARLINI. *Quarta edizione.* Vol. di pp. 150 . . . . 9,—

— **I. Introduzione alla filosofia,** (dalla Metafisica, libri I-IV; VI; IX, 10; XI, 1-8), a cura di A. CARLINI. *Seconda edizione.* Vol. di pp. 172 10,50

— **II. I principi primi,** (dalla Metafisica, libri VII-IX, XII), a cura di A. CARLINI. Vol. di pp. 214 . . . . . . 14,—

— **Elenchi Sofistici,** a cura di E. NOBILE. Volume di pagine 106 8,50

— **L'individuo e lo Stato.** (Estratto dalla Politica), a cura di V. COSTANZI. Vol. di pp. 136 . . . . . . 8,—

— **Il principio del movimento.** (Libro VIII della Fisica), a cura di D. BACCINI. Vol. di pp. 78 . . . . 5,—

— **Il problema religioso.** (Libro XII della Metafisica e Frammenti), a cura di A. CARLINI. Vol. di pp. 92 . . 5,—

— **Il problema estetico,** (dalla Poetica). Traduzione, introduzione e note di M. VALGIMIGLI. Vol. di pp. 134 . 8,50

BACONE - **Novum Organum.** Estratti a cura di V. FAZIO-ALLMAYER. *Terza edizione.* Vol. di pp. 116 . . . 7,50

CARTESIO - **Discorso sul metodo.** Traduzione con introduzione, note e comento filosofico di G. SAITTA. *Quinta edizione.* Vol. di pp. 126 8,50

CARTESIO - **I principi della filosofia.** (Libro I), con estratto dalle Meditazioni. Introduzione, traduzione e commento a cura di CECILIA DENTICE DI ACCADIA. *Seconda edizione.* Vol. di pp. 128 . . . . L. 8,—

— **I principi della filosofia.** Traduzione, prefazione e note di A. TILGHER (ediz. S.T.E.B.). Vol. di pp. 276 . 15,—

CONDILLAC - **Trattato delle Sensazioni,** a cura di A. CARLINI. *Seconda edizione.* Vol. di pp. XVI-262 . . . 16,—

CROCE - **Breviario di estetica,** quattro lezioni. *Ristampa della quarta ediz.*, con due saggi aggiunti. Vol. di pp. 164 8,50

— **Elementi di politica.** Vol. di pp. 120 . . . . 8,—

— **Aspetti morali della vita politica.** (Appendice agli Elementi di politica). Vol. di pp. 92 6,50

DE RUGGIERO G. - **Sommario di Storia della filosofia. Antica - Medievale - Moderna.** *Seconda ristampa della terza edizione.* Volume di pp. 380 18,50

EVANGELIO **(Esperienza etica dell'),** a cura di A. OMODEO. *Seconda edizione.* Vol. di pp. 150 . . . . 8,—

HEGEL G. G. F. - **Introduzione alla storia della filosofia,** a cura di F. MOMIGLIANO. Vol. di pp. 146 . . . 10,50

HUME D. - **Trattato su l'intelligenza umana.** Traduzione, note e commento critico di A. CARLINI. Volume di pagine 384 . . . . 25,—

KANT E. - **Pensiero ed esperienza,** a cura di G. DE RUGGIERO. *Quarta edizione.* Vol. di pp. 116 . . . . 6,—

— **Prolegomeni ad ogni futura metafisica,** a cura di P. CARABELLESE. Vol. di pp. 228 . . . . 15,—

PLATONE - **Eutífrone,** a cura di M. VALGIMIGLI. *Quarta edizione.* Vol. di pp. 54 4,50

— **Teeteto,** a cura di M. VALGIMIGLI. *Terza edizione.* Volume di pp. XXVIII-158 10,50